

كتاب الهلال

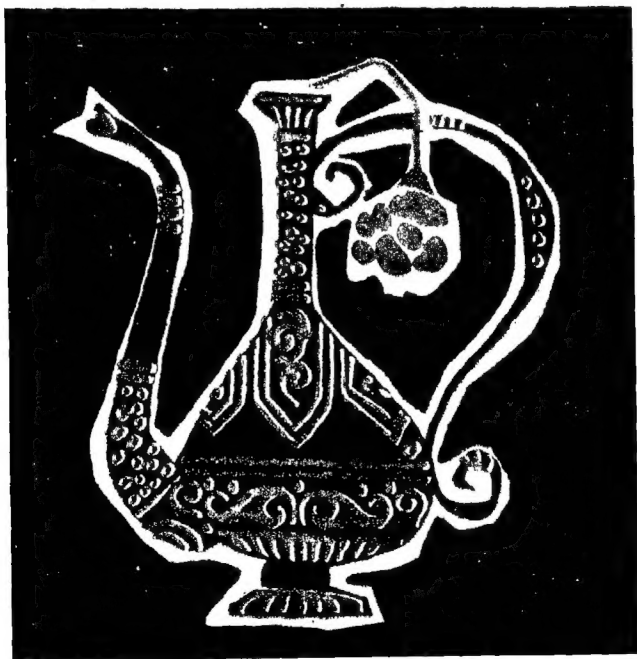


# تاريخ الفكر المصري الحديث

الفكر السياسي والاجتماعي

دكتور لويس عوض

سلسلة  
ثقافية  
عصرية



# كتاب الهلال

KITAB AL-HILAL

مجلد شهريه تصدر عن « دار الهلال »

رئيس مجلس الإدارة: أحمد بهاء الدين

٢١٧ - محرم ١٣٨٩ - ابريل ١٩٦٩

No. 217 - Avril 1969

مركز الإدارة

دار الهلال ١٦ محمد عز العرب

التليفون : ٢٠٦١٠ ( عشرة خطوط )

## الاشتراكات

قيمة الاشتراك السنوي : (١٢ عددًا) في الجمهورية العربية المتحدة وبلاد اتحادى البريد العربى والأفريقى ١٠ - قرش صاغ - فى سائر أنحاء العالم ٥٠ دولارات أمريكية أو ٤٠ شلن - والقيمة تسدد مقدما لقسم الاشتراكات بدار الهلال : فى الجمهورية العربية المتحدة والسودان بحواله بريدية . فى الخارج بتحويل أو شيك مصرفى قابل للصرف فى (ج.ع.م) - والأسعار لموضحة أعلاه بالبريد العادى - وتضاف رسوم البريد الجوى والمسجل عند الطلب على الأسعار المحددة . .

# كتاب الغلال



سلسلة شهرية لنشر الثقافة بين الجميع  
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA  
مكتبة الاسكندرية

الذلاف برهسية  
الشان حلمى التولى

751

92.11

1952

15

26

دكتور لويس عوض

# تاريخ الفكر المصري الحديث

الفكر السياسي والاجتماعي

( ٢ )

دار الهدى

الطبعة الثالثة

## الباب الأول

عبد الرحمن الجبريت

## ١ - عبد الرحمن الجبرتي

منذ ان دخلنا امتحان ٥ يونيو بدأ عديد من الكتاب في استقصاء الاسباب والنتائج . وفي اعتقادي ان من اهم ما كتب في باب التفتيش في أعماق النفس ، دعوة بعض الكتاب الى اعادة النظر في وضعنا الحضاري والى اقامة كياننا بمقومات الدولة الحديثة ، وقد كان جوهر رأيهم ان سر ضعفنا هو عدم استكمالنا لادوات الحياة الحديثة . . فليس منا من يجهل ان مصر لم تخرج من ظلمات العصور الوسطى التي نشرتها الامبراطورية العثمانية في كل ما ملكت من الامصار ، الا منذ مائة وسبعين عاما ، حين دخلت مصر لأول مرة في علاقات مباشرة مع اوربا . وهى فترة وجيزة في تاريخ الشعوب والحضارات . فأوربا نفسها قد بدأت عصر نهضتها نحو عام ١٥٠٠ ، أى منذ نحو خمسة قرون ، واذا كانت حضارتها قد تجاوزتنا نضجا فما ذلك الا لانها سبقتنا الى بناء الدولة الحديثة بنحو خمسمائة عام .

وهذه محاولة متواضعة لرصد تاريخ الفكر المصرى الحديث ومكوناته . . متى احتكت مصر بأوربا ؟ وكيف احتكت ؟ وما اثر هذا الاحتكاك فى حياتنا ؟ ان من يريد ان يدعم بناء الدولة الحديثة فى مصر لا مناص له من استقصاء مقوماتها فى تاريخنا ليعرف أى شوط قطعنا



فيعرف ما بقى امامنا لبلوغ الهدف . ولنبدأ حديثنا  
بالعلم الحديث وفتوحاته . ومن خلال مفكرينا وكتابنا  
عبر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين ندرس كيف  
عرف المصريون لأول مرة بالعلوم الوضعية والتكنولوجيا  
وكيف استجابوا لها بعد ان كانوا لايعرفون الا الروحانيات  
.. وهذا هو شيخ المؤرخين ، عبد الرحمن الجبرتي ،  
منه نتعلم شيئا كثيرا

كانوا ثلاثة من جيل واحد ، هم عبد الرحمن الجبرتي  
وحسن العطار واسماعيل الخشاب، قدر لهم ان يجاوروا  
وان يتجاوزوا في الازهر في ذلك العصر الغريب العجيب  
الرهيب عصر الثورة الفرنسية ، وان يعاصروا مجيء  
نابليون بونابرت الى مصر ، وان يتقلدوا ارفع المناصب  
في تلك الفترة الحرجة من تاريخ مصر والشرق العربي  
جميعا ، فالاول عين وزيرا في عهد عبد الله مينو ، او  
عضوا في الديوان كما كان يسمى في ذلك العهد . والثاني  
عين شيخا للازهر فيما تلا ذلك من سنوات . والثالث  
كان سكرتيرا لمجلس الوزراء في عهد الحملة الفرنسية  
ايام ولاية عبد الله مينو . ولكن قدر لهم فوق كل شيء ان  
تقترن اسمائهم بوصفهم واضعي اساس الفكر المصري  
الحديث ، والمهدين الحقيقيين لانتقال العقول  
المصرية من ظلام العصور الوسطى الى نور العصر الحديث،  
الجبرتي بتاريخه العظيم « عجائب الآثار في التراجم  
والاخبار » والعطار والخباب بدعوتهما الى ضرورة  
الاخذ بالعلوم العقلية والوضعية حيث كان يكتفى بالعلوم  
النقلية وبعلوم الدين . باختصار كان هؤلاء الثلاثة هم اول  
من وضعوا اساس الفكر الانساني والعلوم الانسانية في  
مصر والعالم العربي ، وعلموا المصريين والعرب عامة ان

الدنيا ليست مجرد معبر للآخرة لان للانسان قيمة في ذاته . وان من اهل شئون دنياه اهل في ابتغاء آخرته ايضا ، وان العلم والفن والفكر هي سبل الانسسان لتصحيح دينه ولتصفية معتقداته الدينية من الخرافات ومن كل ما يشل فيه قدراته الخلاقة . وقد آلت اليهم قيادة المثقفين في ذلك العصر الغريب العجيب الرهيب ، فقادوهم الى بناء الدولة الحديثة وكانوا بمثابة التمهيد العظيم لظهور ذلك العبقرى العظيم رفاعة الطهطاوى ، ابنى الفكر المصرى الحديث . ولقد كانت مهمتهم اشق من مهمته لان الرواديرتادون المجهل اما البناء فينشئون في ارض واضحة الانقراض

ولد عبد الرحمن الجبسى عام ١٧٥٤ وتوفى عام ١٨٢٥ ، فهو قد عاش اذن واحدا وسبعين عاما عاصر خلالها عصر الترك والماليك ثم عصر الحملة الفرنسية على مصر ثم عصر محمد على ، وكان له موقف معروف من كل عصر من هذه العصور . اما تنديده بعصر الترك والماليك فتفيض به كل صفحة من صفحات تاريخه « عجائب الآثار » ، واما رايه في الحكم الفرنسى وفى الحضارة الفرنسية فقد اختلط فيه السلب والايحساب بسبب موضوعيته واستقلاله فى الرأى عن عواطف الغولاء وعن ترهيب الحكام وترهيبهم ، حتى وصفه الفرنسيون بأنه شيخ متعصب ووصفه ابناء جنسه بأنه نصير الفرنسيين - واما موقفه من محمد على باشا فقسد كان واضحا وقاطعا . كان يعتقد ويجاهر بالقول والقلم منذ ولاية محمد على ١٨٠٥ حتى وفاته هو فى ١٨٢٥ ان محمد على مجرد مفتصب لحكم مصر من امرائها الشرعيين وهم الماليك المصريون ، وان عهده رغم كل ما

كان فيه من انشاءات واصلاحات كان عهدا يقوم على الظلم والجور حتى لقد قيل ان محمد على ارسل اليه من قتله عام ١٨٢٢ ، وهى رواية غير ثابتة . وليس معنى هذا ان الجبرتي كان يناصر المماليك فتنديده بمفاسدهم يتفجر في كل صفحة من صفحات تاريخه ، وقد حملهم مسئولية دخول الفرنسيين مصر في مقدمة كتابه « مظهر التقديس بدهاب دولة الفرنسيين » حيث يقول ان الدولة « استنامت الى المماليك الكالا على شجاعتهم فخرىوا الثغور وشادوا القصور » اى ان المماليك خربوا البلد ، في سبيل حياة البذخ والملاذات التى كانوا يحيونها ، كما حملهم هذه المسئولية لتحرشهم بتجارة فرنسا وتجارها ولاسيما في ثغور مصر ، لحساب الانجليز

وقد ظلت اعمال الجبرتي مصادرة ومحفلورا طبعها . ولداولها طوال عصر محمد على واخلافه حتى رفع عنها الحظر في عهد الخديو توفيق ، حين نشر الجزءان الثالث والرابع من « عجائب الآثار » ثم نشر الجزءان الاول والثاني في عهد الخديو عباس حلمي . وقد ظهرت ترجمة فرنسية كاملة لهذا الكتاب العظيم ، نشرت في

تسعة اجزاء بين ١٨٨٨ و ١٨٩٦ وهى بقلم شفيق منصور بك « يكن » وعبد العزيز كحيل بك وجبرائيل نقولا كحيل بك واسكندر عمون افندى . ولى مقدمة هذه الترجمة الفرنسية ان الجبرتي خفق في طريق شبرا في ١٨ يونيو ١٨٢٢ وهو عائد من قصر محمد على ، ارسل اليه محمد على من خنقه وربطه بحبل الى رجل حماره .. وربما كان هذا الكلام ترديدا لاشاعة قديمة مختلفة سرت عند موت خليل بن الجبرتي بان محمد بك الدفتردار صهر محمد على اخرى بعض الاشقياء بالجبرتي نفسه

بعد ان اطلع على اجزاء من تاريخه واستاذن محمد علي في الفتك به ، ولما لم يظفر بالوالد فتك بالولد . وفي رواية ان قاتل خليل الجبرتي هو سليمان اغا السليحدار . وايا كان الامر ففي مدونات القرن التاسع عشر ما يشير الى ان القاتل هو خليل الجبرتي وليس عبدالرحمن الجبرتي . فالكساندر كردان وهو مترجم القنصلية الفرنسية الذي ترجم الى لغته « مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس » ونشره فصولا في الجريدة الاسيوية « مارس ١٨٣٤ ويوليو وديسمبر ١٨٣٧ ثم نشره كاملا في كتاب عام ١٨٣٨ بعد وفاة الجبرتي بثلاث عشرة سنة » يذكر في مقدمته ان احد ابناء الجبرتي كان يعمل لدى محمد علي باشا وان بعض القتلة هاجموه وفتكوا به في ١٨٢٣ وهو في طريقه من شبرا الى القاهرة ، وان الجبرتي نفسه بكاه حتى فقد بصره ولم يعيش بعده طويلا

وفي الرحالة الايطالي ج. ب. بروكي انه زار الجبرتي في ديسمبر ١٨٢٢ بداره في بولاق ، فوجده امي قابعا في داره . وهذا جعل قصة عمي الجبرتي سابقة على موت ولده خليل . وفي لين ان الجبرتي مات في ١٨٢٥ او ١٨٢٦ « بعد وصولي الى القاهرة بفترة وجيزة » . وايا كان القول فان الكلمة الاخيرة في موت الجبرتي او مقتله لم تكتب بعد لتقلب أهواء السياسة على تاريخ البلاد طوال عهد أسرة محمد علي التي حكمت مصر نحو قرن ونصف قرن . اما تاريخ الجبرتي ، فهناك ما يثبت انه كان معروفا او متداولاً ولو في اجزاء منه ، في عهد محمد علي نفسه

ولد عبد الرحمن الجبرتي لأسرة جدما الاعلى لأبيه رجل حبشي الاصل اسمه زين الدين عبدالرحمن الجبرتي من بلدة جبرتي في بلاد الحبشة ينسب نفسه الى

مسلم بن عقيل بن ابي طالب وقد نرح زين الدين الجبرتي  
هَذَا الى مصر نحو عام ١٦٠٠ بعد ان اقام في مكة زمنا  
وجاور فيها ، ودخل الازهر وتولى مشيخة رواق  
الجبرية ثم اعقبه في مشيخة هذا الرواق ولده شمس  
الدين الجبرتي الذي انجب نور الدين الجبرتي والد  
حسن الجبرتي الذي كان مفتي المسلمين وانجب برهان  
الدين الجبرتي ، وهو ابو حسن الجبرتي والد المؤرخ  
عبد الرحمن الجبرتي ، كل هذه الانساب قصها الشيخ  
حسن الجبرتي على ولده عبد الرحمن وقص معها كثيرا  
من اخبار هذه الاسرة المخاورة العارفة باصول الدين ،  
ومن بين افرادها من نسبت اليه كرامات الواصلين ، ومع  
هذه الانساب كان حسن الجبرتي يروي على ولده العبي  
عبد الرحمن الجبرتي سير من عرفهم من علماء الازهر او  
من الماليك والكشاف وغيرهم من رجالات الدولة ورجالها  
وكان حسن الجبرتي من ثروة الازهرين اختلطت فيه  
شخصية العالم بشخصية رجل الاعمال . فكان يملك  
ثلاثة مساكن في القاهرة احدها في الصنادقية المتاخمة  
للأزهر والاخر في بولاق والثالث في الساحل يطل على  
شاطئ النيل . وكانت له في كل بيت زوجة واولاد  
ومماليك وعبيد وجوار ، وقد انجب في حياته نحو  
اربعين ولدا وبنات ما توافوا جميعا فيما خلا عبد الرحمن ،  
وهو ابن جارية بيضاء عرضت عليه فاشترتها بمالها من  
الحجاز وزوجته بنت رمضان شلبي المعروف بالخشاب  
حين خرجت للحج مع زوجها ، وجاءت بها الى مصر حيث  
امتقتها وزوجتها من زوجها . وقد ماتت الزوجة والجارية  
في يوم واحد . كذلك كانت لحسن الجبرتي اطيان  
ونظارات على اطيان في ابيار بالقرب من كفر الزيات وفي

غير أبيار . وكان في الوقت نفسه أستاذا في الأزهر يعلم  
 الفقه والعلوم الحكمية والرياضية . وكان من تلاميذه  
 المعروفين الشيخ محمد اسماعيل النفاوى والشيخ  
 عبد الرحمن العريشى ، شيخ رواق الشوام الذى غدا  
 فيما بعد شيخا للأزهر ، والشيخ محمود الكردى والشيخ  
 عبد الرحمن البشبيشى والشيخ محمد القراموى والشيخ  
 محمد الصبان والشيخ موسى الجناجى والشيخ محمد  
 عبد ربه العريزى والشيخ الهلباوى ، وهم جيل أوسط  
 من العلماء درس الفتى عبد الرحمن الجبرتى على  
 نفر منهم حين جاور في الأزهر بعد ان اتم تعليمه الاول  
 في مدرسة او كتاب السنانية وهى على ناصية الصنادقية  
 . . وفي الأزهر الحق حسن الجبرتى ابنه عبد الرحمن  
 برواق الشوام ليدرس على الشيخ العريشى مذهب  
 الحنفية . . غير هذا نعرف عن حسن الجبرتى ان ثروته  
 في الصنادقية والغورية ومرجوش جاءت عن طريق جده  
 لآبيه ، وهى مريم بنت محمد المنزلاوى ، ومن زوجته بنت  
 اغاباش حاكم الطور والسويس ، وان ثروته في بولاق  
 والساحل وغيرهما جاءت من زوجته الأخرى بنت رمضان  
 شلبي المعروف بالخشاب . كذلك نعرف عنه انه كان  
 مهتما بالعلوم الوضعية والهندسية ، فقد كانت في داره  
 بالصنادقية الى جانب مكتبة في علوم اللغة والدين بعض  
 الاجهزة الهندسية كالاسطرلاب وبعض أدوات الصناعة ،  
 وانه كان مهتما بضبط الموازين والفر في ذلك كتابا اسمه  
 « العقد الثمين فيما يتعلق بالموازين » ، وانه كان يرشد  
 السبائك والحدادين وقبائى القاهرة الى ماينبغي عمله  
 لضبط الموازين . . ولم يكن في ذلك مقوضا من أحد وانما  
 على نفقته الخاصة . كذلك الف الشيخ حسن الجبرتى

« الدر المختار » و « شرح لقطة العجلان » و « حاشية على شرح الاربعين النووية للشبشيرى »

فى هذا الجو الدينى والعلمى نشأ عبد الرحمن الجبرى . نشأ بين علماء الازهر الذين خالطهم فى الازهر او فى بيته وسمع باخبارهم جيلا بعد جيل من ابيه وبين الماليك والكنشاف والخشداشية والسناجق ، او على الاصح بين اشباحهم واخبارهم لكثرة ما كان ابوه يروى عليه من اثارهم . فوجد عبد الرحمن الجبرى نفسه وهو بعد فى سن العاشرة ، من التمييز كما يقول ، بين عالمين هائلين متجاورين ، احدهما قوامه العلم والمولى والشريعى واباطاله مشايخ لا حصر لهم كالزرقانى والمولى والشريعى والصعيدى والدردير والعدوى والحفنى والادكاوى والدمنهورى الخ ، بعضهم عاشت ذكراه وبعضهم انطوى فى غبار الزمان ، والآخر قوامه السياسة والحرب والدمىيسة والمال والدم المهرق ، واباطاله الماليك ومن يلوذ بهم من محمد بك جركس الى اسماعيل ايواط الى ذى الفقار قنصوه الى عثمان كئخدا الى محمد قطامش الى عثمان بك ذى الفقار الى ابراهيم كئخدا بك ورضوان الجلفى بك الى على بك الكبير ومحمد بك ابنى الذهب الى اسماعيل بك بارم ديله الى يوسف بك القرد الى ابو مناخين فضة ، وكل اولئك الفرسان الاجلاب الظلمة الذين تكونت منهم الطبقة الحاكمة فى مصر فى ظل الامبراطورية العثمانية وشحات فطرة هذا الشعب العظيم المغلوب على امره أن تسخر منهم بامثال هذه الالقاب المضحكة عبيها أن تجد فى هذه السخرية بعض المزاء . وقد كان واضحا كل الموضوع أنه كان يتحرك فى عالمين منفصلين كل الانفصال كما تدل على ذلك أسماؤهم وأعمالهم : عالم من المثقفين المصريين الباهين باصلاهم الريفيولو كانوا من أهل الحضرة ،

وعالم من الفرسان الاعاجم الانراك والشراكسة والقوقازيين  
والاكراذ الخ . . ممن انبتت وشائجهم بهذه الارض الطيبة  
غير ما كانوا ينهبونه من خيراتها بالسيف وبالقانون وباسم  
السلطان خليفة المسلمين فى استانبول

وقبل ان يموت الشيخ حسن الجبرتى زوج ابنه  
عبد الرحمن ، وهو بعد غلام لم يتجاوز الرابعة عشرة ،  
ولكن عبد الرحمن الجبرتى لا يذكر لنا شيئا عن  
زوجته الاولى هذه غير ان الشيخ عبد الله الادكاوى هذا  
اباه بهذا الزواج فى بيت سخيخ من شعر هذه الفترة  
السخيخ . أما زوجته التى نسمع عنها شيئا ، فقد  
تزوجها الجبرتى وهو فى نحو السابعة والعشرين من عمره ،  
وهى ربيعة صديقه على عبد الله درويش الرومى ، قال  
انه اخذها بعيالها ، وانه اوى صديقه فى بيته لضيق ذات  
يده . كذلك نعلم ان اباه توفى عام ١٧٧٥ ، أى حين كان  
الجبرتى فى الحادية والعشرين من عمره ، وانه تخرج فى  
الازهر وهو فى الثانية والعشرين ، أى عام ١٧٧٦ . فلما  
مات أبوه قام الجبرتى برحلة فى الوجه البحرى زار فيها  
كفر الزيات وطنطا وفوه ورشيد وادكو ودمياط والمنصورة ،  
ويظن انه نزل بابيار لتفقد مزارع الاسرة وانه عرج على  
أبو قير ، كما يرجح انه قام فى تاريخ ما برحلة فى الوجه  
القبلى ، وذلك لدقة المامه فى كتاباته ببلاد الصعيد . ولا  
يذكر الجبرتى صراحة انه أدى فريضة الحج ، ولكنه يذكر  
عرضا انه اطلع بنفسه على شهادة ميلاد رضوان كتخدا  
ابراهيم بك الكبير فى مكة ، وهذا يفيد انه زارها

وربما كان أهم شيء وجه الجبرتى الى كتابة التاريخ هو  
صلته بالنسب محمد مرتضى الزبيدى ، فقيه اللغة فى زمانه  
وصاحب المعجم المشهور « تاج العروس » . فقد هبط



الزبيدي مصر ، وهو أصلا من اليمن ، عام ١٧٥٤ ، أى عام مولد الجبرتي ، وسكن في الصاغة ودرس في الأزهر وفي جامع شينغون ولازمه الجبرتي في شبابه وقرأ عليه مع نفي من شباب الأزهر وشيوخه ، وأجدرهم بالذكر حسين الدرب شمسى ، وأحمد يوسف الشنوائى ،

واسماعيل وهبى المعروف بالخشاب ، والشيخ السجامى ، كما تتلمذ عليه بعض الأمراء من أمثال أيوب بك الدفتردار ، ومصطفى بك الاسكندراني . وفي الثمانينات والتسعينات من القرن السابع عشر طوى الموت أكثر من عرف الجبرتي من علماء الأزهر الراسخين ، ماتوا الواحد بعد الآخر ، وبقي الزبيدي وحده العلم الفرد والعظم الأكبر ، وذاع

صيته في الأمصار فتجبر وتآله فكان يأذن لمريديه من المفاربة أن يسجدوا ويقبلوا الأرض بين يديه وكانوا يرون فيه « القطبانية العظمى » . وخلا الأزهر من العلماء الراسخين ، ولكن جيلا جديدا من العلماء الشبان كان قد أخذ يتكون فيه ، من أمثال الشيخ أبى الأنوار السادات والشيخ الشرقاوى والشيخ محمد الأمير والشيخ المهدي

والشيخ الفيومى ، وهم ذلك الجيل الخطير الذى تفتح للحضارة الجديدة واضطلع بمسئوليات الحكم حين حطم بونابرت ذلك السور العثماني العظيم الذى حال دون اتصال مصر بأوروبا ثلاث قرون كاملة ، منذ فتح السلطان سليم مصر في ١٥١٧ ، وبذلك كانوا أول من وضع أساس الدولة الحديثة في مصر قبل محمد على باشا بسنوات

وقد عرض الزبيدي على تلميذه ومريده الجبرتي نحو عام ١٧٩٠ أن يعاونه في وضع كتاب عن أعلام القرن الثامن عشر من مصريين وحجازيين ، فدهش الجبرتي لهذا الطلب وأخذه زهو عظيم لأنه رأى أن هذا العمل الكبير سوف

يقرن اسمه باسم استاذہ ويخلد اسمه في التاريخ . وهكذا أخذ الجبرتي يعد البطاقات بالاعلام والحوادث الجسماء ، وكان يسميها « طيارات » ويحشد فيها كل ما تذكره من احاديث أبيه عن العلماء والحكام . ثم أخذ يستوفى مراجعته على طريقة أقرب الى المنهج العلمى فعثر في مكتبته على كتاب في التاريخ بقلم مؤرخ مغمور هو أحمد عبد الغنى شلبى ، وعلى كتاب « الخلاصة » للامينى ، وعلى رسالة « شرح الصدر في غزوة بدر » لعبد الله الشرقاوى ، وكانت

في ذيلها نبذة من تاريخ ولاية مصر الى أيام الوالى على باشا الحكيم . ثم أخذ يجمع سير شيوخ الازهر وعلمائه وسير الادباء والشعراء وسير الولاة والمماليك والسناجق « أى المحافظين » واتسع عليه الامر واختلط . ثم استعان بالشيخ اسماعيل الخشاب ، وكان قاضيا ، وطلب اليه

أن يحقق له تواريخ الاعلام وأعمارهم من الصكوك وحجج الملكية ، فقبل الشيخ الخشاب . وظل الجبرتي يعد البطاقات أو الطيارات ويدون الكراريس ويعرضها على مرتضى الزبيدى حتى توفى الزبيدى بالطاعون بعد عامين من بدء العمل . وبعد موت الزبيدى اكتشف الجبرتي سر هذا العرض السخى الذى عرضه عليه استاذہ باسم العلم . فقد جاءت الجبرتي رسالة من مفتى دمشق

يطلب فيها اليه أن يوافيه بكل ما قد أعد هو واستاذہ من أوراق وجمع من وقائع . فأدرك أن الزبيدى انما كان يعد معجم الاعلام هذا بتكليف من محمد خليل المرادى الحسينى قاضى دمشق ، وأن هذا القاضى انما ندب

الزبيدى للقيام بهذا العمل لانه من غير أهل مصر ، وبالتالي فهو كفيل بأن يثبت رايه في الناس وفي الاحداث بلا تحفظ . وكانت مشكلة الجبرتي هي كيف يحصل على أوراق

الزبيدي وكيف يسترد أوراقه الخاصة من مكتبته بعد وفاته . وحين باعت أرملة الزبيدي مكتبته اشترى الجبرتي « الكتب والدشتات » وكان بينها عشر كراريس من التراجم مدونة بقلم الزبيدي ، ولما تصفحها الجبرتي وجدها عديمة القيمة ، لأنها كانت تتناول سير أفاقيين من المغرب والشام والحجاز والسودان ، أما المفتى فقد أتم كتابه بعنوان « سلك الدرر في أعيان القرن الثامن عشر » قبل موته في أوائل التسعينات . وهكذا انتهت قصة هذا الكتاب ، ولكن فكرة التأريخ لرجال مصر وأيامها لازمت الجبرتي بعد ذلك

حين دخل بونابرت القاهرة بعد انتصاره في معركة اماباة في ٢١ يوليو ١٧٩٨. كان الجبرتي في الرابعة والأربعين من عمره . وكان قد زامل حسن العطار واسماعيل الخشاب في حلقات الدراسة فقرأوا معا على الشيخ محمد الصبان وعلى الشيخ مرتضى الزبيدي وعلى الشيخ محمد الامير النحو وفقه اللغة ، ونشأت بينهم صداقة حميمة رغم اختلافهم في المشارب والتكوين من بعض الوجوه

قلما اصدر بونابرت مرسومه في ٢٥ يوليو ١٧٩٨ بتشكيل اول مجلس للوزراء عرفته مصر من علماء الازهر ، كانت قائمة الوزراء بحسب ما ورد في الجبرتي الذين اختارهم العلماء لتقلد السلطة في البلاد تشمل تسعة أعضاء هم الشيخ عبد الله الشرقاوى « رئيسا للديوان والشيخ خليل البكري والشيخ مصطفى الصاوى والشيخ سليمان الغيومى والشيخ موسى السرسى والشيخ مصطفى الدمنهورى والشيخ احمد العريشى والشيخ يوسف الشبراخيتى والشيخ محمد الدواخلى ، اما الشيخ محمد المهدي فقد اختير سكرتيرا هاما لمجلس الوزراء

فأين كان الجبرتي في تلك الفترة العصبية ؟  
 روى أهل الجبرتي بعد وفاته لالكساندر كردان أن  
 الجبرتي غادر القاهرة عند دخول الفرنسيين وقصد إلى  
 أبيار ، وأن بونابرت استدعاه ومينعه عضواً في الديوان .  
 وهذه الرواية صحيحة في شطرها الأول غريبة في شطرها  
 الثاني . فقد هرب الجبرتي من القاهرة بين العلماء  
 الهاربين ، وعاد من أبيار بعد غيبة عشرة أيام بنساء على  
 طلب بونابرت الذي كلف الشيخ الصاوي والشيخ الفيومي  
 بأن يكتبوا إلى العلماء الهاربين بالعودة إلى القاهرة مقابل  
 عهود كتبها بونابرت لهم بالأمان . ولكن مرسوم  
 ٢٥ يوليو والقائمة الواردة في الجبرتي  
 نفسه لا يرد فيها اسم الجبرتي بين أسماء  
 الوزراء . والمرة الأولى التي يرد فيها اسم الجبرتي  
 وزيراً ، هي في تشكيل الديوان بعد مقتل كليبر أي في  
 عهد عبد الله مينو . كذلك لم يرد للجبرتي اسم في تشكيل  
 البرلمان الأول الذي أنشأه بونابرت لا في صورته الموسعة  
 قبل ثورة القاهرة الأولى ولا في صورته المختلة بعد ثورة  
 القاهرة الأولى . فهل كان الجبرتي يعيش في عزلة عن  
 السياسة في عصره ؟ وهل يستخلص من عدم مشاركته في  
 السلطة إبان المرحلة الأولى من الحملة الفرنسية أنه كان  
 من المقاطعين للحكم الفرنسي حتى ولاية عبد الله مينو لم  
 جد ما أقنعه بجواز التعاون مع الفرنسيين بعد مقتل كليبر .  
 الحق أن هذه حلقة غامضة في سيرة الجبرتي . ولكن  
 موقفه وسلوكه أيام بونابرت وكليبر كما حددهما لنا بنفسه  
 في « صحائب الآثار » ، يدلان على أنه لم يكن له موقف معين  
 معاد للحكم الفرنسي أكثر من سواء من العلماء سواء في  
 الفكر أو في الحياة . فهو حسب ما روى لنا وكما يتجلى

في كتابه كان شديد الاهتمام منذ اللحظة الاولى باستقصاء كافة أخبار هذا العهد الجديد وجمع كافة الوثائق الخاصة به ما استطاع الى ذلك سبيلا بروح المؤرخ الموضوعي الراجح في المعرفة وبروح المتأمل اليقظ المحلل لما يدور حوله من أحداث ، وليس بروح الوطنى الملتهب الرافض لكل ما حوله من أفكار وأفعال ، ولا بروح الثائر المتعصب للخلافة العثمانية لا يرى غير حكمها حكما شرعيا للبلاد . وهو منذ اللحظة الاولى يعلن لنا انه خالط علماءهم وبعض رجالاتهم وأنه يحدثنا عنهم حديث العارف بأفعالهم المطلع على أفكارهم

فمنذ اللحظة الاولى أحس الجبرتي أنه بازاء حضارة جديدة أرقى من حضارة الترك والماليك ، لا في مقوماتها المادية فحسب ، ولكن في كثير من قيمها الاجتماعية ونظمها السياسية . ولأنك أن الجبرتي قد أثبت تحفظاته العنيفة بالنسبة الى بعض القيم الأخلاقية والروحية والاجتماعية التي جاءت بها الحملة الفرنسية سواء كما رآها في الفرنسيين أنفسهم أو كما رآها في المصريين المتأثرين بهم ، ولكن هذا لم يحل دون وقوفه موقف المبهور بكثير من المقومات المادية والفكرية والأخلاقية لهذه الحضارة الجديدة سواء على المستوى الاجتماعي أو على المستوى الفردي ، ولم يخش ملامة معاصريه بعقد المقارنات بين فضائل الفرنسيين ووزائل الترك والماليك في عديد من الوجوه

انظر مثلا الى الجبرتي وموقفه من المجمع العلمى المصرى الذى أنشاه بوناپرت بمرسومه المؤرخ ٢٢ أغسطس ١٧٩٨ من ثمانية وأربعين عضوا ، منهم اثنا عشر عضوا في قسم الرياضيات ، واثنا عشر عضوا في قسم العلوم الطبيعية ، واثنا عشر عضوا في قسم الاقتصاد واثنا عشر عضوا في

تقسم الاداب والفنون ، وهو اول اكاديمية للعلوم والفنون والاداب عرفتھا مصر الحديثة ، وقد ضمت صفوة العلماء والفنانين والادباء الذين جاءوا الى مصر مع الحملة الفرنسية لمسحها ودراستها ، وكانت ثمرة عملهم ذلك الكتاب الجليل « وصف مصر » « في عشرة مجلدات من الابحاث وأربعة عشر مجلدا من اللوحات » وقد تم نشره بين ١٨٠٩ و ١٨٢٨

وهذه قصة الجمع المصرى كما رواها الجبرئى من خبرة شخصية ، فقد كان أحد علماء الأزهر الذين كانوا يترددون على مكتبته للاطلاع ، وعلى معاملته ومراصدته ومتاحفه للوقوف على العلوم الحديثة ، وعلى ندواته للاستماع الى ما يقرؤه فيها علماءه من بحوث ولناقشة هذه البحوث

« ( ومنها ) أنهم أحدثوا على التل المعروف بتل العقارب بالناصرية ابنية وكرانك وأبراجا ووضعوا فيها عدة من آلات الحرب والمساكر المرباطين فيه وهدموا عدة دور من دور الامراء وأخذوا انقاضها ورخامها لابنتهم وأفردوا للمدبرين ( يقصد المدبرين ) والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين حارة الناصرية حيث الدرب الجديد وما به من البيوت مثل بيت قاسم بك وأمير الحاج المعروف بابى يوسف وبيت حسن كاشف جركس القديم والجديد الذى أنشاه وشيده وزخرقه وصرف عليه أموالا عظيمة من مظالم العباد ، وعند تمام بياضه وقرشه حدثت هذه الحادثة ( يقصد الحملة الفرنسية ) ففر مع الفارين وتركه : فيه جملة كبيرة من كتبهم وعليها خزان ( يقصد أمناء مكتبة ) ومباشرون يحفظونها ويحضرونها للطلبة ومن يريد المراجعة ( يقصد

(الاطلاع) ، فيراجعون فيها مرادهم ، فتجتمع الطلبة منهم كل يوم قبل الظهر بساعتين ويجلسون في فسحة المكان ( يقصد القاعة ) المقابلة لمخازن الكتب على كراسي منصوبة موازية لتختة عريضة مستطيلة ( يقصد منضدة كبيرة ) ، فيطلب من يريد المراجعة ما يشاء منها فيحضرها لهم الخازن فيتصفحون ويراجعون ويكتبون ، حتى أسافلهم من المساكين . وإذا حضر اليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لا يمنعون الدخول الى أعز أماكنهم ، ويتلقونه بالبشاشة والضحك واطهار السرور بمجيئه اليهم ، وخصوصا اذا رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعا للنظر في المعارف بدلوا له مودتهم ومحبتهم ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها أنواع التصاوير ، وكرات البلاد والاقاليم ( يقصد الخرائط ) والحيوانات والطيور والنباتات ، وتواريخ القدماء وسير الأمم وقصص الانبياء بتصاويرهم وآياتهم ومعجزاتهم وحوادث أمهم مما يحير الافكار . ولقد ذهبت اليهم مرارا واطلعوني على ذلك ، فمن جملة ما رأيته كتاب كبير يشتمل على سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ومصورون به صورته الشريفة على قدر مبلغ علمهم واجتهادهم وهو قائم على قدميه ناظر الى السماء كالرهب للخليفة ويده اليمنى السيف وفي اليسرى الكتاب وحوله الصحابة رضى الله عنهم بأيديهم السيوف وفي صفحة اخرى صورة الخلفاء الراشدين وفي الاخرى صورة المعراج والبراق ، وهو صلى الله عليه وسلم راكب عليه من صخرة بيت المقدس وصورة بيت المقدس والحرم المكي والمدني وكذلك صورة الائمة المجتهدين وبقية الخلفاء والسلاطين ، ومثال أسلامبول ( يقصد ماكينت أو نموذج مصغر لها ) وما بها من المساجد العظام كآيا صوفيه وجامع السلطان

محمد وهيئة المولد النبوى وجمعية اصناف لغات الفرق المختلفة وأرباب الحرف والصناعات التى كانت تشترك فى موكب المولد النبوى ، وكذلك السلطان سليمان وهيئة صلاة الجمعة فيه ، وأبى أيوب الانصارى وهيئة صلاة الجنازة فيه ، وصور البلدان والسواحل والبحار والأهرام وبرابى الصعيد ( يقصد المقابر الاثرية ) والصور والاشكال والاقلام المرسومة بها ، وما يختص بكل بلد من اجناس الحيوان والطيور والنبات والاعشاب وعلوم الطب والتشريح والهندسيات وجر الاثقال ، وكثير من الكتب الاسلامية مترجم بلغتهم . ورأيت عندهم كتاب الشفاء للقاضى عياض ، ويعبرون عنه بقولهم شفاء شريف ، والبردة للبوصيرى ، ويحفظون جملة من أبياتها ( ربما يقصد مخطوطة قديمة لبعض أبياتها ) وترجموها بلغتهم . ورأيت بعضهم يحفظ سورا من القرآن ، ولهم تطلع زائد للعلوم واكثرها الرياضة ومعرفة اللغات واجتهاد كبير فى معرفة اللغة والمنطق ، ويدأبون فى ذلك الليل والنهار . وعندهم كتب مفردة ( يقصد مخصصة ) لانواع اللغات وتصاريفها واشتقاقاتها بحيث يسهل عليهم نقل ما يريدون من أى لغة كانت الى لغتهم فى أقرب وقت

» وعند ثوت الفلكى وتلاميذه فى مكانهم المختص بهم الآلات الفلكية الفريية المتقنة الصنعة وآلات الارتفاعات البديعة العجيبة التركيب الغالية الثمن المصنوعة من الصفر الموه ، وهى تركيب ببراريم ( يقصد مسامير قلاووظ ) مصنوعة محكمة كل آلة منها عدة قطع تركيب مع بعضها البعض برباطات وبراريم لطيفة ( يقصد دقيقة ) بحيث اذا ركبت صارت آلة كبيرة اخذت قدرا من الفراغ وبها نظارات وثقوب



ينفذ النظر منها الى المرئى واذا انحل تركيبها وضعت في  
ظرف صغير ( يقصد بهذا وصف الميكروسكوب ) .  
وكذلك نظارات للنظر في الكواكب وأرصادها ومعرفة  
مقاديرها وأجرامها وارتفاعاتها واتصالاتها ومناظراتها  
( يقصد بهذا وصف التليسكوب ) وأنواع المنكبات  
والساعات التى تسير بثوانى الدقائق الغريبة الشكل  
الغالية الثمن وغير ذلك

« وأفردوا لجماعة منهم بيت ابراهيم كتخذوا السنارى،  
وهم المصورون لكل شيء ، ومنهم ريجو المصور Rigo  
وهو يصور صور الادميين تصويرا يظن من يراه انه بارز  
في الفراغ مجسم يكاد ينطق ، حتى انه صور صورة  
المشايع كل واحد على حده في دائرة ، وكذلك غيرهم من  
الاعميان ، وعلقوا ذلك في بعض مجالس سارى عسكر  
( يقصد بونابرت )

« وآخر مكان يصور الحيوانات والحشرات وآخر يصور  
الاسماك والحيات بأنواعها واسمائها ، وبأخدون الحيوان  
أو الحوت الغريب الذى لا يوجد ببلادهم فيضعون جسمه  
بدائه في ماء مصنوع حافظ للجسم فيبقى على حالته  
وهيئته لا يتغير ولا يبلى ولو بقى زمنا طويلا

« وكذلك أفردوا اماكن للمهندسين وصناع الدقائق،  
وسكن الحكيم رويا ، يقصد الصيدلى Royer ، ببيت  
ذى الفقار كتخذوا بجوار ذلك ووضع آلاته ومساحيقه  
واهوانه في ناحية وركب له ثنائير وكوانين لتقطير المياه  
والادهان واستخراج الاملاح وقدروا عظيمه وبرامات  
وجعل له مكانا أسفل وأعلى وبهما رفوف عليها القدور  
المملوءة بالتراكيب والمعاجين والرجاجات المتنوعة ، وبها  
كذلك عدة من الاطباء والجراحيه ( يقصد الجراحين )

« وأفردوا مكانا في بيت حسن كاشف جركس لصناعة الحكمة والطب الكيماوى وبنوا فيه تنانير مهندمة وآلات تقاطير عجبية الوضع والآلات تصاميد الارواح وتقاطير المياه وخلاصات المفردات وأملاح الارمدة المستخرجة من الامشاب والنباتات ، واستخراج المياه الجلادة والحلاة . وحول المكان الداخل قوارير وأوان من الزجاج البلورى المختلف الاشكال والهيئات على الرفوف والسدلات وبدخلها انواع المستخرجات . ( ومن أغرب ما رأيته في ذلك المكان ) أن بعض المتقيدين لذلك أخذ زجاجة من الزجاجات الموضوع فيها بعض المياه المستخرجة فصب منها شيئا في كأس ثم صب عليها شيئا من زجاجة أخرى فعلا الماء وصعد منه دخان ملون حتى انقطع وجف ما في الكأس وصار حجرا أصفر فقلبه على البرجات حجرا يابساً أخذناه بأيدينا ونظرناه . ثم فعل كذلك بمياه أخرى فجمد حجرا أزرق وبأخرى فجمد حجرا أحمر ياقوتيا . وأخذ مرة شيئا قليلا جدا من غبار أبيض ووضعته على السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل كصوت القربانة ( يقصد البندقية ) انزعجنا منه ، فضحكوا منا . وأخذ مرة زجاجة فارغة مستطيلة في مقدار الشبر ضيقة الغم فغمسها في ماء قراح موضوع في صندوق من الخشب مصفح في الداخل بالرصاص وأدخل معها أخرى على غير هيئتها وأنزلهما في الماء وأصعدهما بحركة انحبس بها الهواء في أحدهما ، وإلى آخر بفتيلة مشتعلة ، وأبرز ذلك فم الزجاجة من الماء ، وقرب الآخر الشعلة إليها في الحال ، فخرج ما فيها من الهواء المحبوس وفزع بصوت هائل أيضا ، وغير ذلك أمور كثيرة وبراهين حكيمة تتولد من اجتماع العناصر وملائة الطباع

«ومثل الفلكة المستديرة التي يديرون بها الزجاجاة فيتولد من حركتها شرر يطير بملاقة أدنى شيء كثيف ، ويظهر له صوت وطققة ، وإذا مسك علاقتها شخص ولو خيطا لطيفا متصلا بها ولمس آخر الزجاجاة الدائرة أو ما قرب منها بيده الأخرى ارتج بدنه وارتعد جسمه وطققت عظام اكتافه وسواعده في الحال برجة ذلك ولو كانوا ألفا أو أكثر ( يقصد بقوة التيار الكهربائي ) . ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا

«وأفردوا أيضا مكانا للنجارين وصناع الآلات والاختشاب وطواحين الهواء والعربات واللوازم لهم في أشغالهم وهندساتهم وأرباب صنائعهم . ومكان آخر للحديدادين وبنوا فيه كوانين عظاما وعليها منافخ كبار يخرج منها الهواء متصلا كثيرا بحيث يجذبه النافخ من أعلى بحركة لطيفة . وصنعوا السندانات والمطرق العظام لصناعات الآلات من الحديد والمخارط ، وركبوا مخارط عظيمة لخرط القلوزات الحديد العظيمة ، ولهم فلكات مثقلة يديرها الرجال للمعلم الخراط للحديد بالاقلام المتينة الجانبية وعليها حق صغير معلق مثقوب وفيه ماء يقطر على محل الخراط لتبريد النار الحادثة من الاصطكاك ، وبأعلى هذه الامكنة صناع الأمور الدقيقة مثل البركارات ( يقصد الفرجارات أو البراجل ) وآلات الساعات والآلات الهندسية المتقنة وغير ذلك » ( عجائب الآثار ج ٣ / ٣٤ - ٣٦ )

فلالجبرتي الذن يصف لنا كيف كان يتردد على المجمع المصري يقرأ في مكتبته أو يتأمل متحف التاريخ الطبيعي الملحق به أو يتمعن ما فيه من صور ولوحات رسمها الفنانون الوافدون مع الحملة الفرنسية من أمثال دينون

Denon ودوتيرتو Dutertre وريدوتيه Redouté وريجو Rigo ، أو يدرس الفلك في مرصده تحت اشراف الفلكي نوويه Nouet ، أو يرور معامل الطبيعة والكيمياء فيه ليقف بنفسه على كيفية توليد الكهرباء أو ليقف بنفسه على ما تفعله الاحماض بالاحماض . وفي ردهات المجمع المصرى وقاعاته ومعامله كان الجبرتي يلتقى بعلماء الطبيعة من أمثال برتوليه Bartollet وكونتيه Conté أو دولوميو Dolomieu ، وجوفروا سانت هيلير ، Degenettes والدكتور ديجنيت Geoffroy Saint-Hilaire أو يلتقى بالجراح دييوا Dubois وبالجراح لارى Larrey أو يلتقى بعالم الحشرات سافيني Savigny أو بالكيميائي ديكوتيل Decotils أو بعالم النبات ديليل Delille أو بالمهندس شامبى Champy كان الجبرتي يتردد على المجمع المصرى أنا بمفرده وأنا بصحبة الشيخ السادات وأنا بصحبة صديقه الشيخ حسن العطار أو صديقه اسماعيل الخشاب . وقد نشأت بينهم وبين بعض العلماء والفنانين الفة أو نوع من الصداقة المشوبة بالاعجاب ، حتى أن الخشاب قال في المصور ريجو شعرا ، وفي الحديث الذي أجراه الرحالة الايطالى بروكى مع الجبرتي الشيخ في أول ديسمبر ١٨٢٢ استفسر الجبرتي من زائر الايطالى عن الفلكي نوويه الذى لم يكن احدهما يعلم انه كان قد مات في ١٨١١ ، كما ذكر لبروكى أن نوويه كان يتقاضى ربا لين يوميا عن عمله مما كان يتيح له التفرغ والتوافر على البحث العلمى ، واشتكى له من انقراض علم الفلك في مصر لان الحاكم لا يريد أن ينفق على العلماء . وكل هذا يدل على ان الجبرتي كان يعزف نوويه معرفة شخصية حميمة . وفى هذا ما يدل على ان محمد على كان شديد السسخاء في

الاتفاق على العلوم والفنون التطبيقية ، اما العلوم والفنون النظرية التي ليس لها نفع مباشر فقد قبض يده عنها

وواضح من هذا الوصف المشبع بروح التقدير لاحترام الفرنسيين للعلم والراغبين فيه حتى ولو كانوا من غير جنسهم وملتهم أو من بسططه الناس كجنود الجيش الفرنسي ، والمشيح بروح الانبهار بفتوحات العلم الحديث ، ان الجبرتي سار مسيرة حسن العطار واسماعيل الخشاب في التنبيه الى اهمية العلوم الوضعية والانسانية وضرورتها لترقية الامم والافراد ، والجبرتي لم يكتب هذا الكلام في عهد الحملة الفرنسية ، حتى يقال انه وقع تحت تأثير الترغيب أو الترهيب، وانما كتبه بعد ان اصبح الفرنسيون في خبر كان ، لقد بدأ الجبرتي في كتابه « عجائب الآثار » عام ١٨٠٥ ، وهو عام تولى محمد علي حكم مصر ، وظلّ يدون تاريخه حتى وفاته في عام ١٨٢٥

وقد كانت حلقات البحث والندوات العلمية التي يقيمها اعضاء المجمع المصري ويقرعون فيها تقاريرهم العلمية ويطرحونها للمناقشة مفتوحة للمصريين ، أو على الأقل للمتقنين منهم ، كما كانت قاعات معامله ومتاحفه ومكتباته مفتوحة لهم . وقد كان بونابرت وهو عضو في المجمع المصري حريصا على اطلاق مشايخ الديوان على معجزات العلم الحديث فدعاهم الى اجتماع اشترك فيه العلامة الرياضي Monge والكيميائي برتولييه Bertollet ليروا كيف تستخرج المفرعات وكيف تتفاعل الاحماض وكيف تستولد الكهرباء وكيف يسرى تيارها في الاجسام مهما بعدت . ويذكر ان الشيخ خليل البكري سأل برتولييه تعقيبا على ما رآه اذا كان يستطيع ان يكون في مراكش ولي القاهرة في وقت واحد ،

فصمت برتوليه ولم يعسرف بماذا يجيب ، غالبسا  
لانه لم يفهم بالضبط ما المراد من هذا السؤال الغريب  
الخبث . وهنا قال له الشيخ خليل البكرى : الا ترى انك  
لست ساحرا ؟ ولعل الشيخ خليل البكرى اراد ان يقول  
للفرنسيين متهمكما : لا تبتهجوا بذكائكم . انتم آتيتم الينا  
بكل هذه العلوم المادية الرائعة ، ولكنكم نسيتم انها مجرد  
الاعيب صبيانية بالقياس الى رياضتنا الروحانية التى  
جعلت سيدنا الخضر وغيره من اولياء الله يملكون القدرة

على الوجود فى اكثر من مكان فى وقت واحد . لقد كان فى  
هذا الموقف حضارة كاملة تواجه حضارة كاملة . وفى  
مناسبة اخرى ذكرها العالم جومار Jomard ان سانت  
هيلير ، بعد ان فرغ من قراءة بحث له امام المجمع المصرى  
فى موضوع اسمالك النيل وقف أحد المشايخ الحاضرين  
وطلب الكلمة ثم أخذ يشرح بطلان كل هذه الابحاث التى  
يتباهى بها العلم الحديث لان الدين قد حسم الامر حين  
علم الناس ان الله خلق ٣٠.٠٠٠ نوع من انواع الاحياء ،  
منها ١٠.٠٠٠ نوع تسكن الارض والجو ومنها ٢٠.٠٠٠  
نوع تسكن الماء . مرة اخرى : لقد كانت حضارة كاملة فى  
مواجهة حضارة كاملة

اما الجبرتي والطار والخشاب ، فلم يكونوا من هذا  
الفريق المحافظ الذى لا يريد الخروج من مدار العلوم  
الثقلية ، بل كانوا كما نقول اليوم طليعة المثقفين المصريين  
فى ذلك العصر الغريب العجيب الرهيب الذى تصدعت فيه  
حضارة العصور الوسطى وتشققت اطرها المتحجرة تشقق  
البيضة لتخرج من قشرتها شرقة العنقاء الجديدة . وام  
ير الجبرتي رغم محافظته فى بعض الوجوه ان العلوم  
الرمزية من نظرية وتجريبية ووصفية لازمة لبناء الامم  
فحسب ، بل تجاوز ذلك الى الوقوف فى احترام امام بعض

الفنون المرفوضة في بيئته المحافظة والتي ظلت مرفوضة في مصر والشرق القريب بعامة منذ أن ظهرت ديانات التوحيد ، خشية الفتنة الوثنية ، مثل فن التصوير وفن النحت . وأهم ما يلاحظ على موقفه ازاء ما عرض عليه من لوحات دينية تمثل الرسول والصحابة والخلفاء الراشدين انه لم يقشعر لرويتها ويندد بها كما كان ينبغي أن يفعل بل اخذها مأخذ الفن وقبلها قبول الفن ولم ير فيها ملامح وثنية او آيات تقسدها عقائد الناس او حتى تطاولا على المعتقدات الدينية ، بل هو يصفها بأنها صور رسمت « على قدر مبلغ علمهم واجتهادهم » ، أى على قدر مبلغ تصورهم وتخيلهم استنادا الى ما ورد في السيرة من اوصاف ، لا شك على قرار ما يفعلون بصورة المسيح ومريم والحواريين والقديسين

هذا العقل المتفتح كان أحد طلائع الفكر التقدمي المصري نحو ١٨٠٠ المتمثل في ثلاثة من اجلاء علماء الازهر ، وهم الجبرتي والمطار والخباب . أما قبول أسس الحياة المادية الجديدة من علوم بحتة او تجريبية او تكنولوجية ، فقد كان يسيرا أمره حتى على الرجعيين والسلفيين والمحافظةين . فقد أثبت تاريخ الحضارات أن الناس أكثر مبادرة الى الاخذ بما فيه تقدمهم المادي ورخاؤهم الدنيوي منهم الى الاخذ بما فيه رقيهم الفكري والأخلاقي والوجداني وعامة ما اصطالحنا على تسميته بالقيم الانسانية ، وهذا الصدد الحضاري المتمثل في قبول التجدد بالمادة ورفض التجدد بالفكر هو من مظاهر التمرق الحضاري الذي كثيرا ما يودي بالمجتمعات والافراد في مصور الانتقال . فاذا رأينا بيننا رجلا كعبد الرحمن الجبرتي قبلوا تجدد الكيان الاجتماعي بالأسادة وبالفكر جميعا فقد وجب أن نقف أمامهم في احترام عظيم

## ٢ - تحرير المرأة ١٨٠٠

فى بعض تواريخ الحملة الفرنسية أن النساء فى رشيد قمن بمظاهرة طالبن فيها حاكم رشيد ، الجنرال عبد الله مينو ، بأن يتدخل حتى يسمح لهن رجالهن بالتردد على الحمامات العامة فى المدينة ، وإن تخصص بعض هذه الحمامات للنساء . وهذه فيما نعلم أول مظاهرة نسائية قامت فى مصر على الأقل فى العصر الحديث . أما كيف نشأت هذه المظاهرة ، فربما نبئت فكرتها فى أسرة الشيخ على الرشيدى الذى تزوج عبد الله مينو ابنته بعد أن أشهر إسلامه ، ثم جعله وزيراً عندما تولى حكم مصر بعد مقتل كليبر . وقد ورد فى تاريخ الحملة الفرنسية لجونكيير أن صهر عبد الله مينو هذا كان صاحب حمامات فى مدينة رشيد ، وربما كان أميراً فى دولة الحمامات . وبهذا يبدو فى الظاهر أن هذه المظاهرة النسائية قد قصد بها إلى ترويح بضاعته وملء خزانته . ولكن أيا كانت أسبابها وملابساتها ، فالذى لا شك فيه أن خسروج نسائه رشيد فى مظاهرة عامة يجب أن يعد حدثاً هاماً فى تاريخ المرأة المصرية وفى تاريخ الدعوة لتحرير المرأة فى مصر

وفى تاريخ الجبرتى لعام ١٨٠٠ ( تحت شهر ذى الحجة سنة ١٢١٥ هـ ) وصف لبدایات حركة السفور فى مصر ، ووصف لبدایات حركة تحرير المرأة ، ووصف لما أصاب



بعض نساء القاهرة من الانطلاق نتيجة لمخالطة المصريين  
للفرنسيين ومحاكاتهم في الزى وفي السلوك وقد كان  
الجبرتي وهم تفتح له بعض وجوه الحضارة الفرنسية ،  
كالاهتمام بالعلوم والآداب ، وكالتنظيم السياسي والاجتماعي  
والمدنى والنظام القضائى ، وكالتقدم التكنولوجى ،  
وكالاهتمام بالتعمير ، وال عمران الخ . . محافظا أشد ما  
تكون المحافظة على كل ما يتصل بتغيير أوضاع المرأة  
الشخصية والاجتماعية ، رافضا كل الرفض لما كان يراه  
حول من مظاهر الخروج على التقاليد والأخلاق الجنسية  
المستقرة . . فهو يقول فى امتعاض شديد :

« ومنها تبرج النساء وخروج غالبن عن الحشمة  
والحياء وهو أنه لما حضر الفرنسيين الى مصر ومع البعض  
منهم نسائهم كانوا يمشون فى الشوارع مع نسائهم وهن  
حاسرات الوجوه لابسات الفستانات والمناديل الملونة  
ويسدلن على مناكبن الطرح الكشميرى والزرشات  
المصبوغة ويركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقا عنيقا  
مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكارية معهم وحرافيش  
العامية ، فمالت اليهم نفوس اهل الاهواء من النساء  
الاسافل والفواحش ، فتدخلن معهم لخضوعهم للنساء  
وبذل الاموال لهن

« وكان ذلك التداخل أولا مع بعض احتشام وخشية  
هاد ومبالغة فى اخفائه فلما وقعت الفتنة الاخيرة بمصر ،  
وحاربت الفرنسيين بولاق وفتكوا فى أهلها وغنموا  
أموالها واخذوا ما استحسوه من النساء والنات ،  
صرن مأسورات عندهم فزويهن برى نسائهم وأجروهن  
على طريقتهم فى كامل الأحوال ، فطلع أكثرهن نقاب الحياء  
بالكلية . . »

« وتداخل مع أولئك المأسورات غيرهن من النساء الفواجر ، ولما حل بأهل البلد من الذل والهوان وسلب الأموال واجتماع الخيرات في حوز الفرنسيين ومن الأهم ، وشدة رغبتهم في النساء وخضوعهم لهن وموافقة مرادهن وعدم مخالفة هواهن ، ولو شتمته أو ضربته بتاسومتها ( يقصد جزمتها ) ، فطرح الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار ، واستلمن نظراءهن واختلسن عقولهن لميل النفوس الى الشهوات ، وخصوصا عقول القاصرات فوخطب الكثير منهم بنات الاعيان وتزوجوهن رغبة في سلطانهم ونوالهم ، ( غير واضح ان كان المقصود رغبة الفرنسيين في الظفر بسلطان الاعيان المصريين ونوالهم كما يدل النحو أو رغبة المصريين في الظفر بسلطان الفرنسيين ونوالهم كما يدل السياق ) فيظهر حالة لعقد الاسلام وينطق بالشهادتين لانه ليس له عقيدة يخشى فسادها ، وصار مع حكام الاخطاط منهم النساء المسلمات متزيات بزيهم ، ومشوا معهم في الاخطاط للنظر في أمور الرمية والاحكام العادية والامر والنهي والمنسادة ، وتمشى المرأة بنفسها أو معها بعض اترابها واضيافها على مثل شكلها ، وامامها القواصة والخدم بأيديهم العصي يفرجون لهم الناس مثل ما يمر الحاكم ، ويأمرن وينتهين في الاحكام ..

« ومنها انه لما اوفى النيل اذرعه ودخل الماء الى الخليج وجرت فيه السفن ، وقع عند ذلك من تبرج النساء واختلاطن بالفرنسيين ومصاحبتهن لهم في المراكب ، والرقص والغناء والشرب في النهار والليل في الفوانيس والشموع الموقدة ، وعلينهن الملابس الفاخرة والحلى والجواهر المرصعة ، وبصحبتهم آلات الطرب وملاحو السفن يكترون من الهزل والمجون ويتجاوبون برفع

الصوت في تحريك المجاديف بسخيف موضوعاتهم وكثائف مطبوعاتهم ، وخصوصا اذا دبت الحشيشة في رؤوسهم وتحكمت في عقولهم ، فيصرخون ويطلبون ويرقصون ويمرون ويتجاوبون بمحاكاة الفاظ القرنساوية في غنائهم وتقليد كلامهم شيء كثير

« واما الجوارى السود فانهم لما علمن رغبة القوم في مطلق الانثى ذهبن اليهم افواجا فرادى وازواجا ، فنططن الحيطان وتسلقن اليهم من الطيقان ودلوهم على مخبات اسياذهن وخبايا اموالهم ومتاعهم وغير ذلك » (عجائب الآثار « ٣ - ١٦١ - ١٦٢ )

هذا الوصف الحى لحالة شرائع من المجتمع المصرى عام ١٨٠٠ يستحق ان نقف عنده طويلا فى تأمل وتحليل . فبصرف النظر عن تعليقات الجبرتى المعبرة عن آرائه الخاصة في الموقف ، وبصرف النظر عما يستخدمه من نموت وصفات لظهار سخفه على ما كان يجرى امامه من مظاهر التغير الاجتماعى ، فان ما كان يجرى بالفعل في بعض قطاعات المجتمع المصرى نحو ١٨٠٠ يمكن استخلاصه بعد استبعاد عبارات التنديد التى يترجم بها الجبرتى عن مشاعره كمصرى عاصر تلك التحولات

فالواضح من كلام الجبرتى انه لا يحدثنا عن مجرد طبقة النساء الساقطات (الفواحش بلفته) اللواتى يماشين الجنود عادة في كل جيوش الاحتلال في كل مكان في الدنيا ، وانما يحدثنا عن فئات عديدة من مختلف الطبقات من أسفل السلم الاجتماعى الى افلاخه ، او هو على الاصح يحدثنا عن ظاهرة اجتماعية ظهرت وتفشت في عصره ولا يحدثنا عن مجرد حالات فردية من السلوك الفردى

والذى يفهم من كلام الجبرتى اذا قبلناه بحدافيه ، هو

انه كانت هناك « ثورة نساء » أو « ثورة حريم » في مصر ،  
 أو على الأقل في القاهرة ، عام ١٨٠٠ ، فقوله أن من  
 الحوادث الجسام « تبرج النساء وخروج غالبن عن  
 الحشمة والحياء » كلام خطير اذا كان الجبرتي لا يلقى  
 الكلام جرافا ، لان كلمة « غالبن » مهما حملناها معنى  
 المبالغة الناجمة عن الانفعال ، فهي بغير شك تدل على وفرة  
 عدد النساء اللواتي خرجن على التقاليد حول عام ١٨٠٠  
 الى حد جعل من خروج النساء على التقاليد سمة واضحة  
 من سمات ذلك العصر ، دون أن تكون التأثيرات بالضرورة  
 « غالبية » النساء بالمعنى الاحصائي الدقيق

ويتحليل كلام الجبرتي عن أسباب هذا الذي يسميه  
 « التبرج » و « الخروج عن الحشمة والحياء » نجد أنه  
 ينسبه الى سبب واحد وهو اختلاط المصريين بالفرنسيين ،  
 أو بكلمات أدق اختلاط المصريين مع الفرنسيين في تلك  
 الفترة على حد وصف الجبرتي ، وهو وصف يفض من  
 قيمته التاريخية أن الجبرتي لا يشير بتاتا الى موقف  
 الرجال من هذا الاختلاط ، كان مصر لم يكن بها رجال لهم  
 ولاية على النساء في ذلك العصر ، وهو مستحيل التصديق  
 ما دمننا نتحدث عن انطلاق « غالبية » النساء أو الكثرة  
 الكثيرة منهن . فما دام الجبرتي لم يقصر كلامه على مجتمع  
 الساقطات ، وإنما تجاوز به حدود هذا المجتمع المحدود ،  
 لم يكن هناك مناص من استخلاص أن هذا « التداخل »  
 كما يسميه و « الاختلاط » بلغة اليوم ، كان اختلاط أسر  
 أو اختلاطا اجتماعيا بالمعنى الكامل ، وأنه كان يتم بعلم  
 الرجال الاولياء على النساء وفي حدود النطاق الذي رسموه ،  
 أن لم يكن بالفعل فعل الأقل من ناحية الشكل . إذ  
 لا يعقل أن نتصور حرائر مصر في ذلك العهد من زوجات

وبنات قد خرجن لمخالطة الفرنسيين أو محاكاة الفرنسيات في الزى وفي السلوك بغير رضا القوامين عليهن من الرجال . وهذا يدل على أن عبارة « لمالت إليهم نفوس أهل الاهواء من النساء الاسافل والفواحش » فتدخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الاموال لهن « لا تشير الى طبقة سفلى او الى مهنة الفواحش ، وانما السفالة والفحشاء هنا مدلولات واحكام اخلاقية تعبر عن موقف الجبرتي مما كان يراه حوله من مظاهر التحرر في المظهر والسلوك بين نساء مصر . والدليل على ذلك أن الجبرتي يضيف : « وكان ذلك التداخل أولا مع بعض احتشام وخشية عار ومبالغة في اخفائه » فلو أنه كان يتحدث عن مجتمع الساقطات والفواحش بالمعنى الاجتماعي ، لما كان هناك مجال للكلام عن الاحتشام واتقاء العار والعرض على التستر ، لأن بنات هذه المهنة لسن بحاجة الى الاحتشام ولا قدرات عليه ، ولسن مسئولات حتى يتفنين العرض على التستر واتقاء العار . فهو اذن يتحدث عن الحرائر من ربات البيوت وبناتها وعن سيدات المجتمع ، وهؤلاء ما كان يمكن أن يخالطن الفرنسيات والفرنسيين الا برضا الاولياء عليهن

ويستفاد من وصف الجبرتي أن تحرر المرأة المصرية في عصر الحملة الفرنسية قد تم درجة درجة : بدأ تلقائيا وفي حدود ضيقة ثم تفشى بعد ثورة القاهرة الثانية حين سبى الفرنسيون أجمل نساء بولاق وبناتها و « زبوهن بزى نسايم وأجروهن على طريقتهم في كامل الاحوال » أي السوهن « الفستانات » والشيلان الكشمير الموكشة والمناديل الملونة وأبرزوهن سافرات وعلموهن ركوب الخيل وغير ذلك من العادات واساليب السلوك وربما الأفكار التي كانت تتميز بها المرأة الفرنسية يومئذ . هؤلاء النسوة والبنات

السبايا لا شك من الحرائر ، لأن الفواحش لسن بحاجة الى سبى أو أسر للانتقال من المجتمع المصرى الى مجتمع الفرنسيين . وما تم ذلك - ويبدو أنه تم بسرعة مذهلة - حتى « تداخل مع هؤلاء المأسورات غيرهن من النساء الفواجر » اللواتى « استملن نظراهن واختلسن عقولهن لميل النفوس الى الشهوات وخصوصا عقول القاصرات » و « الفواجر » هنا نعت اخلاقى وتعليق شخصى من عند الجبرتى وليس وصفا لطبقة أو فئة أو مهنة . وهكذا اتسعت طبقات النساء اللواتى حاكين المتفرنسات والعادات الفرنسية « فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار » بتأثير سبايا الفرنسيين المتحررات من بنات بولاق . وهو أيضا اجتهد من الجبرتى غير معقول فى تفسير هذه الظاهرة ، لأن العقائل والحرائر وصاحبات الحشمة والوقار لا يحاكين السبايا الا اذا كانت السبايا من العقائل والحرائر وصاحبات الحشمة والوقار ، اى الا اذا كن زوجات لاسبايا اى كان لهن وضع اجتماعى شرعى معترف بشرعيته

ومفتاح هذا الموقف موجود فى الجبرتى نفسه ، فهو يحدثنا عن اقبال الكثير من الفرنسيين ( والأرجح انهم كانوا من طبقة الضباط والفنيين ) الى اعتناق الاسلام والزواج من بنات اعيان المصريين استغلا لنفوذهم واستفادة بمالهم أو العكس . فما ان كانت المرأة المصرية تزوج من الفرنسى المسلم حتى تنزى بزي المرأة الفرنسية وتتخلق بخلقها وتتطبع بسلوكها الاجتماعى . وما دام الجبرتى لا يشير الى عامل القهر فلا احسب ان اعيان المصريين كانوا ليقبلوا الفرنسيين ازواجا لبناتهم مهما اشبهوا اسلامهم الا اذا كانت هناك شريحة كبيرة من

الارستقراطية المصرية لا تجد غضاضة من مصاهرة الحكام ما دامت تجرى فى حدود الشرعية ، وهذا لا يتأتى مع المحافظة الشديدة ، وإنما يدمو الى افتراض مجتمع من الايمان متفتح لحضارة الفرنسيين قابل لقيمهم الاجتماعية والفكرية والسياسية واحسب ان الجبرتى الذى قبل ان يكون وزيرا فى عهد عبد الله جاك مينو ، بكل تحفظاته الاخلاقية هذه على تحرير المرأة ما كان ليتقبل ان يزوج بنته من ضابط فرنسى اعتنق الاسلام الا اذا اطمأن الى ان هذا الزوج سيحجب زوجته ويرمى فيها تقاليد البلاد فى ذلك العصر

فالواضح اذن ان المجتمع المصرى نحو ١٨٠٠ قد تبلورت فيه فئات اجتماعية على مستويات مختلفة كانت لا ترى بأسا من مخالطة الاوروبيين عامة والفرنسيين خاصة ، ولا ترى بأسا من تفهم وجهة نظرهم عن المرأة سواء فى موضوع السفور والحجاب أو فى موضوع وضع المرأة فى الاسرة وفى المجتمع ، ولا سيما بالنسبة لوليها أبا كان او زوجا او اخا . ووصف الجبرتى لما أصابته بنات الارستقراطية المصرية او بنات « الاعيان » يومئذ يدل على انهن بلغن من الشوط مداه فى تحرير المرأة المصرية حيث خرجت المرأة المصرية الى دواوين الحكومة وأقدمت على مشاركة زوجها فى تصريف امور الناس وربما كان هذا المدى مقصورا على فئة اجتماعية محدودة العدد ، ولكنه كان ظاهرة اجتماعية غير مألوفة فى عهد الترك والمماليك .

اما وصف الجبرتى لما كان يجرى من اشتراك المصريات فى مهرجانات وفاء النيل وفى حفلات الرقص والغناء والحفلات الساهرة بوجه عام ، فهو لا يوحى بأن المشـاركات فى هذا الاختلاط كن من نغاياات المجتمع ، فقد

كن يظهرن في « الملابس الفاخرة » و « الحلى والجواهر  
المرصعة » مما يوحي بأنهن كن من نساء الطبقات المسورة

والجبرتي يرى أن أهم سبب من أسباب انجذاب  
المصريّات الى هذا النهج الفرنسى من الحياة القائم على  
السفور وعلى اختلاط الجنسين هو ما لمسه من « خضوع »  
الرجل للمرأة في المجتمع الفرنسى ، « ولو ضربته  
بتاسومتها » . ولا شك أن المساواة النسبية بين المرأة  
والرجل في المجتمع الفرنسى يومئذ وتقاليد الفروسية التي  
توارثها الرجل الفرنسى في معاملته للمرأة الفرنسية أو ما  
يسمونه « الكورتوازية » كانت بمثابة صدمة اجتماعية قوية  
للمجتمع المصرى الذى انبنى يومئذ ولقرون سلفت على  
سيادة الرجل المطلقة على المرأة ، وخضوع المرأة المطلق  
للرجل « ولو ضربها بتاسومته » . وليس عسيرا أن  
نتصور الجبرتي أو أى مصرى عادى عام ١٨٠٠ يفغ فافرا  
فاه من فرط الدهشة وهو يشاهد ضابطا فرنسيا يقبل  
يد سيدة فرنسية أو يحيطها بمختلف مظاهر الرعاية  
والاحتشاد ، وبحسب تقاليد الفروسية هذه عبودية  
مطلقة . وهذه النظرة في الجبرتي الى العلاقة بين الجنسين  
في المجتمع الاوروبى عامة والفرنسى خاصة تستحق  
التسجيل ، لاننا سنجدنا فيما بعد - بعد ثلاثين سنة  
كاملة - في رفاعة الطهطاوى ، ربما بصورة مخففة لا انفعال  
فيها ، ولكن الجوهر واحد على كل حال ، مما يدل على ان  
تحرير المرأة كان مرير المذاق للمصريين المستمسكين  
بالثقافة التقليدية وبالقيم التقليدية ، حتى لمن بادروا منهم  
الى اعتناق ضرورة الاخذ بأسس الدولة الحديثة

وربما كان أهم ما ورد في الجبرتي عن موضوع تحرير  
المرأة هو تلك الفقرة التى تصور هرب « الجوارى السود »



من بيوت أسيادهم والتجائهن الى الفرنسيين طلبا للحرية،  
ولما علمن رغبة القوم في مطلق الانثى ، اى فى تحرير المرأة  
كما نقول اليوم ، أو اطلاقها من عقالها . ويبدو أن هذه  
الانطلاقة المفاجئة كانت مقترنة بالوان من المغامرة العنيفة ،  
لأن الجوارى كن يلجأن الى نط الحيطان والخروج والدخول  
من النوافذ شان السجناء لكى يصلن الى منازل الفرنسيين  
بل لقد بلغ من بغضهن لساتنهن انهن كن يرشدن الفرنسيين  
الى المخابىء التى يكنز فيها أولئك السادة أموالهم كى  
يصادروها الفرنسيون . وواضح من كلام الجبرى من رغبة  
الفرنسيين فى « مطلق الانثى » ، ان الحملة الفرنسية حين  
جاءت الى مصر جاءت ومعها افكار الثورة الفرنسية عن  
تحرير المرأة ، وانها روجت بين المصريين لهذه المبادئ ما  
استطاعت الى ذلك سبيلا

كانت هناك أذن فئات عديدة من المجتمع المصرى نحو  
١٨٠٠ فى كافة المستويات قد خالطت الفرنسيين اجتماعيا  
وتشبهت بهم أو حاولت أن تتشبه بهم وقبلت دعوتهم الى  
تحرير المرأة ومساواتها بالرجل نظريا وعمليا . ومن  
العبث العايب أن نتصور بناء على ما قاله الجبرى أن هذه  
الدعوة ما جرت الا بين النساء الفاسقات فلا شك أن  
المثرفرنجات ، وهن بكل هذه الوفرة التى يصفها الجبرى  
الى حد استخلام تعبير « غالب » النساء ، كن نساء يعشن  
فى كنف رجال ، وانها لتكون صورة كاريكاتورية للعصر  
حقا ان نتصور « غالب » نساء مصر وقد هجرن دورهن  
وقرن من رجالهن ولدن بمعسكرات الفرنسيين . وانما  
الذى يريد الجبرى أن يصفه هو صورة فئات عديدة  
لا شبة فى كثرتها على كل المستويات فى المجتمع المصرى،  
ما أن رفع عنها نير الترك والمسايلك ولبست نير

الفرنسيين ، حتى وجدت بين النيرين فرقا كبيرا وهو الفرق بين المستعمر الجاهل المتخلف الذى يعيش فى حضارة العصور الوسطى وفى ثقافة العصور الوسطى والمستعمر المتعلم المتقدم الذى يعيش فى حضارة العصر الحديث وفى ثقافة العصر الحديث . وقد كان الفرق بين النيرين واضحا أمام جميع المصريين ، ولكن الذى اختلفوا فيه هو أى النيرين أثقل وأى الغلين أحكم وإهلك . ولقد كانت هناك فئات فى المجتمع المصرى حنت الى نير التترك والماليك لاسباب مختلفة وكانت هناك فئات فى المجتمع المصرى قبلت نير الفرنسيين لاسباب مختلفة . وهذه الفئات وتلك كانت فيما يبدو قليلة العدد . أما الكثرة الغالبة من المصريين فهناك من شواهد التاريخ ما يدل على انها قبلت حضارة الغرب جزئيا أو كليا ولكنها رفضت نير الفرنسيين كما رفضت نير العثمانيين

وليس هناك ما يدعو الى الظن بأن كل من خالط الفرنسيين أو حاكاهم أو قبل وجوها من حضارتهم قد فعل ذلك عن مجرد افتتان بأسلوب الحكام فى الحياة (وهو ظاهرة اجتماعية وإنسانية) أو عن مصلحة ذاتية أو رغبة فى التزلف الى الحكام ، رغم أن استشرار المنتفعين سمة من سمات عصور الانتقال . ولا شك أن تحرير المرأة على النحو العملى هذا الذى وصفه الجبرتى كان « حركة » اجتماعية بالمعنى المألوف ، وتعبيرا عن رأى عام بين المثقفين وفى شرائح معينة من مختلف مستويات المجتمع المصرى بضرورة الانفتاح لهذه الحضارة الحديثة والقيم الاجتماعية الحديثة التى جاء بها الفرنسيون من أوروبا وأدركت بعض فئات المصريين انها السبيل الى نهضتهم وإلى خروجهم من ظلام العصور الوسطى

أنظر مثلاً الى مأساة زينب البكرية ، بنت الشيخ خليل البكرى نقيب الاشراف أيام الحملة الفرنسية ، والى مأساة سيدة أخرى من سيدات ذلك العصر اسمها هوى ، والى مأسى نساء آخر ، قد رواها الجبرتي فى تسعة سطور ولكن من يتأملها يجدها تمثل مأساة عصر كامل سقط بين حضارتين فدفع ثمنها رهيباً لا جرائه على تحدى القديم قبل انتصار الجديد . يقول الجبرتي عن شهر يوليو ١٨٠١ تحت تاريخ شهر ربيع الأول سنة ١٢١٦ فى وصف الاحداث الزهيبه التى وقعت فى مصر أثر خروج الفرنسيين وعودة الاتراك العثمانيين الى احتلال البلاد :

« ( وفى الثلاثاء رابع عشرينه ) طلبت ابنة الشيخ البكرى ، وكانت ممن تبرجن مع الفرنسييس ، بمعينين ( يقصد بمندوبين ) من طرف الوزير ( يقصد الوزير العثمانى أو الصدر الاعظم ) فحضروا الى دار أمها بالجودرية بعد المغرب وأحضرها ووالدها فسألوها عما كانت تفعله فقالت : انى تبت من ذلك ، فقالوا لوالدها ما تقول أنت ، فقال : أقول انى برىء منها ، فكسروا رقبتها . وكذلك المرأة التى تسمى هوى التى كانت تزوجت نقولا القبطان ثم أقامت بالقلمة وهربت بمتاعها وطلبها الفرنسيات وفتش عليها عبد العال وهجم بسببها عدة أماكن كما تقدم ذكر ذلك فلما دخل المسلمون ( يقصد العثمانيين ) وحضر زوجها مع من حضر ، وهو اسماعيل كاشف المعروف بالشامى ، أمنها وطمئنها وأقامت معه أياماً فاستأذن الوزير فى قتلها فأذنه ، فخنقها فى ذلك اليوم أيضاً ومعها جاريتها البيضاء أم ولده ، وقتلوا أيضاً امرأتين من أشباههن » ( « عجائب الاثار » ١٩٢/٣ )

أما هذه البنت المسكينة ، زينب البكرية ، فقد جرت

الشائعات يومئذ بانها كانت على صلة ببوناپرت ، ولكن ليس هناك اى دليل أو سند تاريخى يثبت انها كانت حقا عشيقته ، وربما كان كل ذنبها انها « تجرأت » بلفسة الجبرتى ، اى سفرت ولبست الفستانات والمناديل الملونة والطرح الكشمير وخالطت المجتمع الفرنسى المختلط وتشبهت بالفرنسيات ، وربما كان كل ذنب هذه الفتاة المسكينة التى كانت لا تتجاوز السادسة عشرة من عمرها حين جاء بوناپرت الى مصر ، ان مظاهر الحضارة الاوربية خلبت لبها وجعلتها تتمرّد على تقاليد بيتها المحافظة ، فاتخذوا منها بعد رحيل الفرنسيين وعمدة العثمانيين كبش فداء انتقاما من تعاون ابيها مع الفرنسيين وقبوله ان يقوم تقيبا للاشراف فى ظلهم بعد فرار السيد صهر مكرم . ولعل من المهم ان نلاحظ ان الذى ساق زينب البكرية الى نهايتها الاسيفة كان الوزير العثمانى ورجاله كما ذكر الجبرتى وليس المصريين

وهذا الاب البائس المذعور الذى قدر عليه ان يسلم ابنته لمدينة الجزائر لم ينس يومئذ ما حل به وبآله ايام ثورة القاهرة الثانية ، حين حكم القاهرة من الشارع معسكر العثمانيين والفوقاء لفترة وجيزة وصفها الجبرتى وصفا متيرا :

« وانهم الشيخ خليل البكرى بانه بوالى الفرنسيين ويرسل اليهم الاطعمة فهجم عليه طائفة من المسكر مع بعض اوياش العامة ونهبوا داره وسحبوه مع اولاده وحريمه واحضروه الى الجمالية وهو ماش على اقدامه ورأسه مكشوفة وحصلت له اهانة بالغة وسمع من العامة كلاما مؤلما وشتما فلما مثلوه بين يدى عثمان كتخداهاله ذلك واغتم غما شديدا وومده بخير وطيب خاطره واخذه

سيدى أحمد بن محمود محرم التاجر مع حريمه الى داره  
وأكرمهم وكساهم وأقاموا عنده حتى انقضت الحادثة «  
( « عجائب الآثار » ٩٤/٣ )

ولسنا هنا بسبيل محاكمة رجالات العصر وتحديد مدى  
مسئوليتهم من التعاون مع الفرنسيين او مع العثمانيين .  
وتحديد دوافعهم الى ذلك ، وانما نحن امام مأس انسانية  
من أقطع طراز . فالذى لا شك فيه ان الشيخ خليل  
البكرى الذى عينه بونايرت نقيباً للإشراف من بعد فرار  
السيد عمر مكرم مع الماليك الى بر الشام ، كان يخاطب  
كبار الفرنسيين ، ليس فقط سياسياً ، ولكن اجتماعياً  
كذلك ، كما جرت كتب التاريخ انه كان محباً للحياة ،

وكان شرا به المفضل مزيجا من الكونياك والنبيد البورجونى  
المعتق بشربه حتى الغيوبة . وقد كانت تربطه ببونايرت ،  
شأنه فى ذلك شأن الشيخ أبى الانوار السادات والشيخ  
عبد الله الشرقاوى وغيرهما من كبار العلماء رابطة اللفة من  
نوع ما ورابطة احترام متبادل ، ومجاملات اجتماعية  
كالتراور وما اليه . بل انه فى حالة الشيخ خليل البكرى ،

فانه تجاوز المجاملات الاجتماعية الى المجاملات الشخصية ،  
فقد أثر عنه انه اهدى مملوكة الخاص رستم زاده الى  
بونايرت ، وقد لازم هذا المملوك نابليون بقية حياته حتى  
منفاه فى سانت هيلانة . واذا كان الشيخ خليل البكرى  
مخالطاً لصفوة المجتمع الفرنسى فى أيامه يومئذ ، فليس  
هناك شك فى انه كان على علم بأن بنته زينب البكرية ،

وحريمه بوجه عام ، كن يخالطن نظائرهن من الفرسيات  
مخالطة اجتماعية ويتشبهن بهن ، ولم يكن خافياً عليه أن  
المجتمع الفرنسى مجتمع مختلط ليس فيه « حريم » .  
وفرنجة بنته وحريمه اذن كانت يعلمه ورضاه . وليس

يبعد انه قد ترامت اليه الشائعات عن علاقة زينب البكرية  
بيونايرت

اما الفتاة البائسة الاخرى ، هوى ، وهى زوجة  
اسماعيل كاشف المعروف بالشامى ، فقد كانت محتها  
لا تقل عن محنة زينب البكرية فظاعة . وقد روى الجبرتي  
ماساتها على النحو التالى تحت تاريخ مايو سنة ١٨٠١  
( محرم ١٢١٦ هـ )

» ( وفي ثاني عشره ) نزلت امرأة من القلعة بمتاعها  
واختفت بمصر فاحضر الفرنسيس حكام الشرطة  
والزموهم باحضارها وهذه المرأة اسمها هوى ، كانت  
زوجة لبعض الامراء الكشاف ، ثم انها خرجت من طورها  
وتزوجت نقولا واقامت معه مدة ، فلما حدثت هذه  
الحوادث ( يقصد هزيمة الفرنسيين امام العثمانيين في  
مشارف القاهرة برا وامام الانجليز في الاسكندرية بحرا )  
جمعت ثيابها واحتالت حتى نزلت من القلعة وهى على  
حمار ، ومتاعها محمول على حمار آخر ، فنزلت عند  
بعض العطف واعطت المكارية الاجرة وصرفتهم واختفت .  
فلما وقع عليها التفتيش واحضروا المكارية قالوا : لا نعم  
غير المكان الذى ازلناها به واعطتنا الاجرة عنده .  
فشدوا على المكارية ومنعواهم من السروح وقبضوا على  
اهل الحارة وجبسوهم . ثم احضروا مشايخ الحارات  
وشددوا عليهم وعلى سكان الدور ، واعلموهم انه ان  
وجدت المرأة في حارة من الحارات ولم يخبروا عنها نهوا  
جميع دور الحارة وعاقبوا سكانها . فحصل للناس غاية  
الضجر والقلق بسبب اختفائها وتفتيش اصحاب الشرطة ،  
وخصوصا عبد العال ، فانه كان يتنكر ويلبس زى النساء  
ويدخل البيوت بحجة التفتيش عليها ، فيزعج ارباب

البيوت والنساء ، وياخذ منهن مصالح ومصاها ويفعل ما لا خير فيه ولا يخشى خالقا ولا مخلوقا » . ( « عجائب الآثار » ١٧٧/٣ - ١٧٨ )

وقد فشلت شرطة الفرنسيين في العثور عليها ، فلما دخلت مسكر العثمانيين القاهرة بعد ذلك بأسابيع ، وكان معهم زوج هوى السابق ، الذي كانت قد هجرته ، وهو أحد الأمراء المماليك ، واسمه اسماعيل كاشف ، اهتدى هذا الزوج الى مكانها وطمانها على حياتها واستدرجها بالحيلة الى الإقامة في داره أياها ، واستأذن الوزير العثماني في قتلها فأذن له ، فخنقها في نفس اليوم الذي قتلت فيه زينب البكرية ، وخنق معها جاريتها البيضاء التي كان قد أنجب منها بحسب ما روى الجبرتي . ويبدو ان هذا التاريخ كان مخصصا لأعدام النساء « المتبرجات » اذ يذكر امرأتين أخريين « من أشباههن » قد أعدمتا أيضا في ذلك اليوم

ولا شك ان هذه الحوادث الدموية ألقت الرعب في قلوب عديد من النساء المتفرجات . نفهم هذا من قول الجبرتي أنه بعد انسحاب الفرنسيين واستتباب الأمر في أيدي الأتراك العثمانيين والمماليك لجأ كثير من هؤلاء النساء الى لبس الحجاب من جديد والزواج من الجنود العثمانيين اتقاء بطشهم وتأمينا لحياتهم . فالجبرتي يقول في تاريخ أغسطس ١٨٠١ (ربيع الثاني ١٢١٦ هـ) :

« ( وفي يوم الاثنين رابع عشره ) ، نودى على أن اهل البلدة لا يصاهرون المساكير العثمانية ولا يزوجونهم النساء . وكان هذا الأمر كثر بينهم وبين اهل البلد ، وأكثرهم النساء اللاتي درن مع الفرنسيات ، ولما حضر العثمانية تحجبين وتنقبن وتوسط لهن أشباههن من

الرجال والنساء وحسنوهم للطبلاّب ورغبوا فيهن  
الخطاب ، فأمهروهن المهور الغالية وأنزلوهن المناصب  
العالية »

( « عجائب الآثار » ٣ / ١٩٤ )

وواضح من هذا ان السلطات العثمانية ما كانت لتحرم  
هذه الزيجات لو انها كانت مجرد حالات فردية ، وانما  
تفشيها هو الذي دعا الى التدخل . وواضح ايضا ان  
أعمال العنف التي ارتكبت مع زينب البكرية وهوى زوجة  
اسماعيل الكاشف ، وهما من عليّة القوم ، ومع غيرهما من  
النساء المتفرنجات ، هي التي أثارت اللعن في نفوس  
النساء المتفرنجات ، وفي نفوس الرجال الاولياء عليهن ،  
فأدروا وبأدروا الى التخلي عن الفرنجة والتظاهر  
بالمحافظة ، بل وطلب الامان بالزواج من العثمانية ، اللهم  
الا اذا افترضنا انه كانت هناك بين المصريين وقتئذ تجارة  
منظمة واسعة للرقيق الابيض في خدمة جيوش الاحتلال  
من أي جنس كانت . والوصف الذي نجده في الجبرتي  
لا يوحي بذلك ، وانما يوحي اصرار الجبرتي على تصوير  
حياة اليسر أو الثراء أو الترف التي كانت تحيط بهذه  
الزيجات المختلطة ، انها كانت تتم بين الطبقات الموسرة  
بوجه عام ، من « الأعيان » وغير الأعيان ، وليس بين  
نقابات المجتمع

وأيا كان الامر فالخلاصة العامة لكل هذا هو انه من  
المحقق ان بدايات حركة السفور في مصر ، وحركة تحرير  
المرأة بوجه عام ، يمكن تاريخها بعام ١٧٩٨ ، وهو عام  
تشقق سور الترك العظيم الذي ضرب سياجا من حول  
العالم العربي كله وحال دون اتصاله بالحضارة الأوروبية  
اتصالا مباشرا ثلاثة قرون كاملة ، أي منذ أسس سليم



الاول امبراطورية العثمانيين ، فما ان اتصلت مصر وغيرها من بلاد المشرق العربى بالحضارة الاوروبية اتصالا مباشرا بمجئى بوناپرت حتى بدأت تتلاطم فيها مختلف تيارات الفكر الحديث والنظم الاجتماعية الحديثة ، وكان فى مقدمة هذه التيارات تيار السفور وتحرير المرأة . ولقد اندفق هذا التيار عنيفا اول الامر كما وصف الجبرتى بسبب وجود الفرنسيين فى مصر بين ١٧٩٨ و ١٨٠١ ، فادى الى هذا التمرد الجماعى على حياة الحريم المتوارثة عن العثمانية ، ذلك التمرد الجماعى الذى جعل الجبرتى يتأفف من « تبرج النساء وخروج غالبن عن الحشمة والحياء » بتأثير الفرنسيين

ومن يقرأ كتاب الاديب الفرنسى جيرارد دى نرفال « رحلة فى الشرق » ( ١٨٤٠ - ١٨٤١ ) ، يجد فى الفصل المسمى « نساء القاهرة » وصفا لحالة المرأة المصرية نحو ١٨٤٠ ، وفيه صورة لمجتمع رواد مسرح فى الموسكى « تياترو ديل كايرو » اى تياترو القاهرة بالاطالية شاهد فيه جيرارد دى نرفال كوميدى فرنسية خفيفة او فودفيل اسمها « مرسوم الفنانين » . وكان جمهور الصالة قوامه بعض الاجانب المحليين من ايطاليين واروام لابسين الطرابيش وبعض « موظفى الباشا » او بعض « ضباط الباشا » ( النص هنا يحتمل التأويلين ) جالسين فى المقاعد الامامية ، اما اللوجات فكانت تفص بالنساء وكلهن فى زى نساء الشرق وفى افخر ثياب وعليهن أنفس الجواهر ، ولم تكن بينهن واحدة محجبة . ولم يرقه فى ماكياج هؤلاء السيدات ان اجفانهن وخدودهن كانت مثقلة بأصباغ هجرتها اوروبيا منذ مائة عام ، كما ان ايديهن كانت مصبوغة بالحناء . ولم يكن هناك ما يميز اليونانية

عن الارمنية عن اليهودية الا غطاء رأسها وطريقة تصفيف شعرها . يقول دى نرفال :

« وأخيرا ، فلم تكن بين الحاضرات امرأة واحدة تلبس حجابا ، وبالتالي فلم تشهد العرض امرأة مسلمة بالمعنى الحقيقى ... »

« وعند انصرافى من المسرح لبست كل هؤلاء النساء الرافلات فى افخر ثياب كساءهن الموحد ، وهو الحبرة المصنوعة من التافتا السوداء ، وغطين ملامهن بالبرقع الابيض ، وركبن حميرا على طريقة المسلمات الطيبات ، تضيء طريقهن مشاعل يحملها السياس »

اما طريقة « المسلمات الطيبات » التى يشير اليها جيرار دى نرفال ، فهى تعنى طريقة المصريات الطيبات ، فهو فى مكان آخر يقول ان نساء الاقباط فى ذلك العصر كن يتحجبن كالمسلمات . ولكن الذى يسترعى النظر فى وصفه لهذا المجتمع من رواد المسرح ان قوامه كان من الاجانب المحليين ، ولكن كانت بينهم فئات من المصريين من كبار الموظفين ، وان الاجانب المحليين رجالا ونساء كانوا يتزويون بالزى المصرى الرسمى أو الزى التركى يومئذ ، فالرجال لبسوا الطربوش والنساء لبسن الحبرة والبرقع ، لا مجاملة للمصريين ولكن خضوعا للبروتوكول العثمانى الذى كان سائدا فى بلاط الخديوى أو والى ممثل الباب العالى غير ان عبارة جيرار دى نرفال التى تقول بان النساء اللواتى رآهن فى تياترو ديل كايرو لم يكن بينهن « امرأة مسلمة بالمعنى الحقيقى » ، عبارة غامضة ، فلقد يكون معناها ان كل الحاضرات كن من الاجنبيات المحليات ، ولقد يكون معناها ان الحاضرات من المصريات كن لا يمثلن المصريات فى شيء ، لخروجهن على تقاليد

المجتمع المصرى وانفصالهن فى صورة مجتمع صغير متفرنج  
مبتوت الصلة بمجتمع الشارع الذى وصف دى نرفال  
فيه النساء المتعجبات فى ملابسهن السوداء وكأنهن مجتمع  
من الراهبات . والتخريج الاخير هو الأرجح فى نظرى لان  
جيرار دى نرفال يذكر لنا ان رواد المسرح كن من الزوجات  
المترفلات أو من سيدات المجتمع اللواتى تحمل كل منها  
فروة زوجها حول جيدها أو على صدرها أو فى يدها ،  
ماسا وأحجارا كريمة من عقود وبروشات وخواتم يخطف  
بريقها الابصار . وهو مايوحى بأن موظفى الباشا قد  
اصطحبوا عقائلهم واجلسوهن فى اللوجات على عادة ذلك  
العصر

ولكن ايا كان الامر فهذه الصورة التى رسمها جيرار  
دى نرفال لنساء مصر نحو عام ١٨٤٠ ، قوامها بلغتته  
« ان القاهرة ، بين مدن الشرق الأدنى ، هى المدينة التى  
لا تزال فيها النساء أحرم تعجبا من سسواها . ففى  
استانبول أو ازميز يسمع المسلمون الابيض أو الاسود  
أحيانا بالتكهن بملامح السلطات الجميلات ، وقلما تؤدى  
الأوامر المشددة الى حملهن على تكثيف هذا النسيج  
الشفاف . فهن أشبه شئ براهبات رشيقات ذوات دلال  
وهبن حياتهن لزوج واحد ، ومع هذا فليس يشقيهن  
أن يحزن الرجال لذلك . أما مصر الوقورة النقية فهى  
دائما بلد الافراز والاسرار : فالجمال فيها يحيط نفسه ،  
كما كان يفعل فى القديم ، بالأحجية والانقبة ، وهذه  
النظرة الحزينة للحياة تصد الأوربي العايت فى غير مناء » .  
هذه الصورة المحافظة التى رسمها جيرار دى نرفال  
لنساء القاهرة فى ١٨٤٠ تختلف تمام الاختلاف من الصورة  
المعربة أو المنطلقة على أقل تقدير ، التى رسمها الجبرمى

لنساء القاهرة في ١٨٠٠ . ولكن يبدو أيضا من كلام دى نرغال أن القاهرة لم تكن دائما على هذه الدرجة من المحافظة والاحتشام . فهو يسجل أن الحياة في القاهرة كانت أكثر بهجة وبهرجا قبل مجيئه بسنوات قليلة ، وأقل التزاما بمكارم الأخلاق :

« أقول الجد : أن الاخلاقيات المصرية شيء ذو طابع خاص . فمن سنوات قليلة كانت الراقصات تتجول بحرية في المدينة ويملأن الاحتفالات العامة حيوية وينشرن المتعة في الكازينوهات والقهاوى . أما الآن فهن لا يستطعن الظهور الا في البيوت وفي الاحتفالات الخاصة ، والعريصون من الناس يجدون أقرب الى الاحتشام رقص هؤلاء الرجال ذوي الملامح الانثوية والشعر الطويل الذين يحاكون بالدرعهم وقوامهم ورقابهم المارية مفاتن الراقصات نصف المستورة فيحدثون أسوأ الأثر »

وهذا يوحى بأن نهاية عهد محمد على وهزيمة مصر أمام الاستعمار العثماني والاوربي في أواخر الثلاثينات من القرن الماضي قد صاحبها انتقاض رجعى على حرية المرأة وصاحبه عودة عنيفة الى « مجتمع الرجال » وإلى « مجتمع الفلمان » الذى ورثته مصر من العصر التركى المملوكى قبل اتصال مصر بحضارة أوربا مباشرة سواء أيام الحكم الفرنسى أو فى عهد محمد على

فاذا رجعنا الى المؤرخ الآخر لعهده الحملة الفرنسية ، نقولا تروك ( ١٧٦٣ - ١٨٢٨ ) ، وهو أديب شامى ولد فى دير القمر بجبل الدروز وعمل فى خدمة الأمير بشير الشهابى ، وكان أجداده من أروام استانبول وانتقلوا الى الشام ، فإن الصورة التى يرسمها للحياة الاجتماعية تحت الحكم الفرنسى لا تختلف كثيرا من الصورة التى

رسمها الجبرتي ، ان لم تكن اشد منها محافظة لا من الناحية الاخلاقية ولكن من الناحية الطبقية ، فهو يقول : « لهذا السبب صعب جدا دخول الافرنج على المصريين في هذه الدبار ولا سيما اذ كانوا يروا نساءهم وبناتهم مكشوفين الوجوه مملوكين من الافرنج جهارا ماشيين معهم في الطريق . نايمين قايمين في بيوتهم ، فكانوا يكادوا ان يموتوا من هذه المناظر ، وناهيك تلك الخمامير التي اشتهرت في كامل اسواق المدينة جهارا ، حتى وفي بعض الجوامع ايضا هذه الروية والمنظر كانت تجعل الاسلام يتنفسوا الصعداء ويطلبوا الموت في كل ساعة . ولكن في مدة الفرنساوية كانت الناس الدون في احسن حال ، من بيعاين وشياليين وارباب صنايع وحمير وسياس وقوادين ونسبا خوارج ، وبالنسبة الاناس الادنيسا ( يقصد الطبقات الشعبية ) كانوا منشرحين وسببه كان اطلاق الحرية . واما الشطر الثاني الاعلى والاوسط ( يقصد الطبقة العالية والطبقة المتوسطة ) شديد التمسك جدا من كامل الملل لسبب وقوف الحال من عدم الداخل والخارج . ولكن مع هذا جميعه ان هذه المملكة العظيمة ما افتقرت الى شيء ، بل وفي كل هذه المدة كان موجود بها ما يكفيها . » ( « مذكرات نقولا ترك » ص ٣١ )

هذه النظرة الطبقية الصريحة توحى بأن الطبقات الشعبية كانت اشد الطبقات مخالطة للفرنسيين ، ويلها بحسب ما روى الجبرتي ، طبقة « الاميان » من المصريين . أما الطبقات الشعبية ( « الاناس الادنيا » بالمعنى الطبقي لا بالمعنى الاخلاقي ، أي الطبقة الدنيا ) فيفهم من كلام نقولا ترك ان دافعها الى هذا الاختلاط « اطلاق الحرية » . واما طبقة الاميان فيفهم من كلام الجبرتي ان دافعها الى

هذا الاختلاط كان تبادل المصالح . والحصيلة العامة لكل هذا ان مركز المحافظة والاحتجاج على بليلة القيم المتوارثة نتيجة الحكم الفرنسى ، كان محوره الاساسى ابناء الطبقة المتوسطة . فاذا نحن فهمنا قاموس الجبرتى الاجتماعى على ضوء قاموس نقولا ترك الاجتماعى ، أدركنا ان مايردده الجبرتى من مفردات مثل « الاسافل » ، انما يراد به شيء قريب جدا مما نسميه اليوم « الفوغاء » و « الدهماء » وهم قوام الطبقات الفقيرة فى المجتمع ، ان كانت على حال سوية من العقل والوعى سمينها « الشعب » و « الجماهير » وان كانت على حال مضطربة من العريضة والانفلات سمينها « الفوغاء » و « الدهماء » . وليس هناك من سبيل الى معرفة وضع هذه الطبقات الدنيا نحو ١٨٠٠ ، اكانت من جماهير الشعب أم من الفوغاء والدهماء الا بدراسة موضوعية . للرأى العام المصرى يومئذ وموقفه من الاستعمار التركى المملوكى ومن الاستعمار الفرنسى جميعا

### ٣ - الجبرتي وحكم القانون

الجبرتي اذن هو اول مفكر في مصر الحديثة نستطيع ان نستخلص من آثاره موقفه من حضارة الغرب بصفة عامة ومن الفلسفات السياسية والاجتماعية التي كانت تتصارع في عصره ، ولا سيما كما شاهدها معلنة في بيانات الحملة الفرنسية او مطبقة في التنظيمات السياسية والاجتماعية التي استحدثتها هذه الحملة وللجبرتي أهمية خاصة لانه وقف من أحداث هذه الفترة وبياراتها موقفين : موقف المؤرخ المفكر ، وموقف الوزير المسئول ، لانه اشترك في عضوية الديوان الذي أنشأه عبد الله مينو

أما استقبال الجبرتي للحملة الفرنسية وما جاءت به من نظم وافكار سياسية واجتماعية جديدة ، فيمكن أن نتبعه من خلال وصفه لاحداث أوائل القرن التاسع عشر وتعليقاته عليها ، وهي لاتتخذ صورة تحليل منظم وانما تتخذ صورة تلوين الاحداث بأرائه ومعتقداته أو بأراء معاصريه ومعتقداتهم وهو يبدأ كلامه من سنة ١٧٩٨ ( ١٢١٣ هـ ) عام نزول الفرنسيين أرض مصر في بداية الجزء الثالث « من عجائب الآثار » بقوله :  
« وهي أول سنى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوفائع النازلة والنوازل الهائلة وتفساعف الشروود

وترادف الامور وتوالى المحن واختلال الزمن وانعكاس  
المطبوع وانقلاب الموضوع وتتابع الاحوال واختلاف  
الاحوال وفساد التدبير وحصول التدمير وعموم الخراب  
وتواتر الاسباب وما كان ربك مهلك القرى بظلم وأهلها  
مصلحون »

واللافت للنظر هو استدراك الجبرتي الأخير على وقوع  
الكارثة ، ففيه معنى استحقاق أهل مصر لما نزل بهم من  
محنة الغزو الاجنبى . غير أنه من الصعب أن نحكم أن  
كان الجبرتي بهذه العبارة يشير الى فساد المجتمع  
المصرى قبل الحملة الفرنسية والى ما اشاعه الاتراك  
والمماليك بالدات فى عهد مراد بك وابراهيم بك من طغيان  
وظلم وسلب ونهب واستباحة لارواح البشر وكرامتهم ،  
بما جعل حكم الفرنسيين فى نظره أقل ظلما وأقرب الى  
فكرة العدالة من حكم الاتراك والمماليك ، أم أن كلامه  
قصد به أن يكون شاهدا على قبر الامبراطورية التركية  
الملوكية معبرا عن فلسفة فى التاريخ مشابهة لفلسفة  
المؤرخ أوردوسيوس مسطر نعى الامبراطورية الرومانية  
من قبل ، وهى فلسفة ترى فى انهيار الامبراطوريات نوعا  
من القصاص الالهى الذى تربيته العناية الالهية للامم  
والشعوب حين يشتد بغيها ويستشري فسادها وتكثر  
آثامها ويضيع ايمانها فتبتعد كثيرا عن مدينة الله . وكلا  
الفرضين جائز لان الصفحات السوداء التى خصصها  
الجبرتي فى الجزء الثانى لحكم مراد بك وابراهيم بك  
لا تترك مجالا للشك فى أن الجبرتي كان يكن لذلك العهد  
مقتلا مزيدا عليه ، فلا يذكر فيه اثرا واحدا لبارقة  
بيضاء أو توميض خير حل بمصر والمصريين ، كما أن  
نظرية القصاص الالهى على فساد الامم جزء لا يتجزأ من



كل تفكير ديني أصيل ، وهو المرادف الروحي لما نسميه  
اليوم الحتمية التاريخية

وإذا أردنا أن نصرف مدى تائر الجبرتي بالفكر  
السياسي والاجتماعي الذي دخل مصر أو نشأ منها نتيجة  
للحملة الفرنسية فيمكننا استقاء ذلك من جملة أمور في  
كتابات ، وأهمها موقفه من الفرنسيين عامة ومن  
التنظيمات والقوانين والمادات والعلوم والفنون  
والاصلاحات التي استحدثوها ، ثم موقفه من الفرنسيين  
كبلاد وطني بالقياس الى موقفه من الترك والماليك كبلاد  
وطني . ويخيل الى أننا نستطيع أن نطمئن الى اقواله  
نظرا لما نلمسه فيه من الاجتهاد للموضوعية في احكامه .  
ومنه ايضا نستطيع أن نستخلص موقف المصريين من  
كل هذه الاشياء ، في حدود تصور الجبرتي وعلمه ، وهو  
يمثل على الاقل وجها من وجوه هذه الصورة المعقدة  
وبوجه عام نستطيع أن نحكم أن الجبرتي المفكر كان  
يجنح الى جملة معتقدات في مقدمتها :

(١) ان الحكم الفرنسي رغم شروره الكثيرة وضروره  
وفضه كان في كثير من وجوهه أفضل للمصريين من الحكم  
الملوكي ومن الارهاب التركي وقد نص على هذا صراحة  
في مواضع قليلة ، ولكنه أوحى به ضمنا في المقارنات  
الضمنية الكثيرة التي ساقها في « عجائب الآثار »

(٢) أنه بوجه عام كان يفيض الثورات التي تحكمها  
الفوضى والمهيجون المحترفون وتشيع فيها اعمال العنف  
وسفك الدماء والسلب والنهب حتى ولو كانت باسم  
الوطنية او الجهاد الديني

(٣) انه كما كان يقظا الى اعمال الارهاب والاستغلال  
التي قام بها الفرنسيون كان أيضا يقظا الى اجتهادهم في

اقامة العدالة تشريعا وتنفيذا بطريقة لم يالفها المجتمع  
المصرى فى عهد المماليك ، ولعل هذا الجانب فى الجبرى  
من أوضح جوانبه

(٤) من صفحات الجبرى نستطيع ان نستخلص  
موقف الراى العام ، أو شرائح كبيرة منه فى نظام الحكم  
الذى اقامه الفرنسيون ، ولاسيما التنظيمات السياسية  
والادارية والقضائية

(٥) من صفحات الجبرى نستطيع ان نستخلص  
ما استحدثه الفرنسيون فى نظام الحكم بمصر ، ومدى السلطة  
التي كان يتمتع بها الوزراء والحكام المصريون ، وما هو  
صورى منها وما هو حقيقى ، ومدى مسئولية السلطات  
العسكرية الفرنسية امام المجالس النيابية المصرية التى  
انشأوها

اما بالنسبة لراى الجبرى فى المفاضلة بين الطبقات  
الحاكمة فى البلاد ، فهو يذكر ان الكشاف أو السناجق  
أى حكام الاقاليم الذين انتقلوا من خدمة المماليك الى  
خدمة الفرنسيين كانوا أشد ظلما من سادتهم الجدد فبعد  
ثورة طنطا والمحلة الكبرى وفرض الفرامات على أهلها  
يحدثنا الجبرى عن « التعتت عليهم وتسلط طوائف  
الكشوفية التابعين لهم الذين هم اقبح فى الظلم من  
الفرنسيين ، بل ومن العرب فانهم معظم البلاد ايضا .  
فانهم هم الذين يعرفون دسائس أهل البلاد ويشيعون  
أحوالهم ويتجسسون على عوراتهم ويفسرون بهم » .  
(١١٢/٣) . ويذكر الجبرى انه بعد أخماد ثورة القاهرة  
الثانية فر كثير من القاهريين الى القرى فقطع العرب  
عليهم الطريق وجردوهم من كل شيء حتى من ثيابهم ،  
فاضطروا اكثرهم الى العودة الى القاهرة ، وفى هذا يقول

الجبرتي : « واذا اراد الانسان ان يفر الى ابعس مكان وينجو بنفسه ويرضى بغير ابناء جنسه لا يجد طريقا للذهاب وخصوصا من الملامين الارباب الذين هم اقبح الاجناس واعظم بلاء محيط بالناس وبالجمله فالامر عظيم والخطب جسيم ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم » . (٣/١١٠-١١١) فأمراب مصر كانوا في أيام الجبرتي كما كانوا في أيام فولني ، جماعات مسلحة لا عمل لها الا النهب والسلب تعيش بغير رابط يربطها بالحركات الوطنية التي كانت تجتاح مدن مصر وريفها

اما الوجه الاخر من الصورة ، وهو سلوك الفرنسيين السياسي والاداري في الجبرتي ينص بوضوح على انه كان ذا طابعين : طابع الارهاب القطيع والتنكيل كلما شبت ثورة او اضطراب ، وطابع العدالة وسيادة القانون ، وهذا يسود في فترات الاستقرار السياسي . امثلة هذا كثيرة الى درجة تلفت النظر وتوحى بان الجبرتي انما كان يتوخى ان يعقد مقارنات ضمنية بين هذا الاسلوب في الحكم وبين ما ألفه المصريون تحت الحكم التركي المملوكي من حكم القوة الفاشحة السافرة التي لم تتسرب اليها فكرة القانون

ومن الامثلة التي لفتت نظر الجبرتي ان الفرنسيين لم يعملوا بنظام السخرة الذي كان شائعا في العهد التركي المملوكي . ففي قيامهم باقامة منشاتهم يذكر الجبرتي نموذجا لذلك ، وهو بناء الطريق الكبير المحفوف بالاشجار « بحيث صارت طريقا ممتدة من الاربية الى جهة قبة النصر المعروفة بقبة العرب جهة العادلية على خط مستقيم من الجهتين وقيدوا بذلك انغارا منهم يتعهدون تلك الطريق ويصلحون ما يخرج منها عن قالب الاعتدال بكثرة الدوس

وحواضر الخيول والبغال والحمير وفعلوا كل هذا الشغل الكبير والفعل العظيم في اقرب زمن ولم يسخروا احدا في العمل بل كانوا يعطون الرجال زيادة من أجرتهم المعتادة ويصرفونهم بعد الظهر ويستريحون في الاشغال وسرعة العمل بالالات القريبة المأخذ السهلة التناول المساعدة في العمل وقلة الكفاية .. كاستعمال العربات ذات العجل لنقل التراب بدلا من النقل اليدوي البحت في الغلجان والقصاع الخ

ومن الامثلة التي يسوقها الجبرتي على توخي الفرنسيين احترام القانون ما ذكره من اعدام بعض جنودهم بسبب قيامهم بأعمال السطو ، او بتعير الجبرتي : « استهمل شهر شعبان ١٣١٣ هـ ( ١٧٩٨ ) بيوم الثلاثاء فيه قتلوا ثلاثة انفار من الفرنسيين وبنذقوا عليهم بالرصاص بالميدان تحت القلعة قيل انهم من المتسلقين على الدور » - ( ٣٩/٣ ) ومنها أيضا ما ذكره ، وهو من نص بيان الديوان او مجلس الوزراء الوارد في الجبرتي ، تنويها بعقاب يونابرت للخارجين عن القانون حتى ولو كانوا من جنسه او من ملته : « وقد اقتضى من عسكريه الذين اساءوا بمنزل الشيخ محمد الجوهري وقتل منهم اثنين بقراميدان وانزل طائفة منهم عن مقامهم العالي الى ادنى مقام لان الخيانة ليست من عادة الفرنسيين خصوصا مع النساء الارامل فان ذلك قبيح عندهم لا يفعله الا كل خسيس ووضع القبض بالقلعة على رجل نصراني مكاس لانه بلغه انه زاد المظالم في الجمرك بمصر القديمة على الناس ففعل ذلك بحسن تدبيره ليمنع غيره من الظلم » ( ٤٢/٣ ) ومثله أيضا قول الجبرتي ان الفرنسيين عاقبوا بعض جواسيسهم لنقلهم أخبارا غير صحيحة : « ( في

يوم الثلاثاء) سابعه ائتدب للنميمة ثلاث من النصارى الشوام وعرفوهم ان المسلمين قاصدون الوثوب على الفرنسيس فى يوم الخميس تاسعه فارسل قائمقام خلف المهدي والاغا فاحضرهما وذكر لهما تلك لقالا له هذا كذب لا اصل له وانما هى نميمة من النصارى الشوام فقبضوا عليهم وسجنوهم بالقلعة حتى مضى يوم الخميس فلم يظهر صحة ما نقلوه فابقاهم فى الاعتقال « (٤٥/٣) او قوله : « ونبهوا ايضا بالناداة فى اول رمضان بأن نصارى البلد يمشون على عادتهم مع المسلمين اولا ولا يتجاهرون بالاكل والشرب فى الاسواق ولا يشربون الدخان ولا شيشا من ذلك بمراى منهم كل ذلك للاستجلاب لخواطر الرعية» (٤٥/٣) والجبرتى اليفظ الى مفرى هذا السلوك السياسى يطنب فى وصف دوافعه الحقيقية ، وهى تظاهر الفرنسين باحترام شعور المصريين دينيا كان او اجتماعيا كسببا لودهم وتقربا الى نفوسهم حتى يسلس قيادهم سياسيا. ولكن هذا لا يمنع ان الفرنسين نقلوا مع ما نقلوا معهم الى مصر فكرة مساواة الناس امام القانون : ومن امثلة ذلك القانون الذى اصلدوه، وهو انه « تحتم ويلزم صاحب كل خمارة او وكالة او بيت الذى يدخل فى محله ضيف أو مسافر أو قادم من بلدة او اقليم ان يعرف عنه حالا حاكم البلد ولا يتأخر عن الاخبار إلا مدة اربعة وعشرين ساعة يعرفه عن مكانه الذى قدم منه وعن سبب قدومه ومن مدة سفره ومن أى طائفة او ضيفا او تاجرا او زائرا او غربيا مخاصما لابد لصاحب المكان من ايضاح البيان والحد ثم الحد من التلبيس والخيانة واذا لم يقع تعريف عن كامل ما ذكر فى شأن القادم بعد الاربعة وعشرين ساعة باظهار اسمه وبلده وسبب قدومه يكون

صاحب المكان متعديا وملذبا وخائنا وموالسا مع المالك .  
ونخبركم معاش الرعايا وأرباب الخماير والوكائل ان  
تكونوا ملزومين بغرامة عشرين ريالاً فوانسه في المرة  
الاولى واما في المرة الثانية فان الغرامة تضاعف ثلاث  
مرات . ونخبركم ان الامر بهذه الاحكام مشتركة بينكم  
وبين الفرنسيين الفاتحين للخماير والبيوت والوكائل  
والسلام « (٥٢/٣ - ٥٣ )

وبلاحظ ان كثيرا من القوانين التي اصدرها الفرنسيون  
في مصر لم تكن مجرد قوانين طوارئ ، بل كانت قوانين  
معمولا بها في فرنسا ذاتها ، ومنها هذا القانون الخاص  
بتسجيل نزلاء الفنادق والبنسيونات والاطار منهم ،  
ومنها قوانين الكاونتين (٥٢/٣) وقوانين الشهر العقاري  
وتسجيل المواليد والوفيات ومقود الزواج (١٤٣/٣) ،  
ودفن الموتى خارج المدينة بدلا من الحيشان او الخرابات  
بداخل المدينة (٢٠/٣) ومنها قوانين اقتضتها الحضارة  
الحديثة ، كاضاعة المصابيح امام البيوت والدكاكين ،  
وكنس الشوارع وتبخير المنازل وتهوية المفروشات  
والابلاغ عن المرضي الخ . . . واهم من كل هذا مبدأ « نشر »  
القوانين والاحكام كشرط لنفاذها باستعمال الملصقات في  
الميادين وعلى رؤوس الشوارع والحواري ، لعدم وجود  
« جريدة رسمية » وقتئذ وكبديل لنظام المنادى الذي  
لم تكن العصور الوسطى تعرف سواه فقارى الجبرتي  
يرى بكل وضوح ان عملية النشر هذه لم تكن قاصرة على  
البيانات او الاقذارات السياسية او العسكرية ، بل كانت  
تشمل ايضا ، وبصفة اساسية ، القوانين واللوائح  
والاحكام سواء اكانت صادرة من السلطات الفرنسية  
مباشرة ام من اجهزة الحكم المصرية كمجلس الوزراء

( الديوان الخصوصي ) او البرلمان ( الديوان العمومي )  
وأهم من كل هذا الوقفة الطويلة التي وقفها الجبرتي  
أمام محاكمة سليمان الحلبي فائق كليبر وأظهر فيها  
دهشته وامعجابه من الطريقة التي يجري بها الفرنسيون  
محاكماتهم . وقد أورد الجبرتي كافة وثائق القضية  
بنصها : « وقد كنت امرضت عن ذكرها لطولها وركاكة  
تراكيبها لقصورهم في اللغة ثم رأيت كثيرا من الناس  
تشوق نفسه الى الاطلاع عليها لتضمنها خبر الواقعة

وكيفية الحكومة ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام  
من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدينون بدين  
وكيف وقد تجسارى على كبيرهم ويعسوبهم رجل أفاني  
أهوج وغادره وقبضوا عليه وقرروه ولم يعجلوا بقتله  
وقتل من اخبر عنهم بمجرد الاقرار بعد أن عثروا عليه  
ووجدوا معه آلة القتل مضمخة بدم سارى عسكرهم  
وأمرهم بل رتبوا حكومة ومحاكمة واحضر القاتل وكرروا  
عليه السؤال والاستفهام مرة بالقول ومرة بالعقوبة ثم  
احضروا من اخبرهم وسألوه على انفراد ومجتمعين ثم  
نقلوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم واطلقوا مصطفى  
أفندي البرصلى الخطاط حيث لم يلزمه حكم ولم يتوجه  
عليه قصاص كما يفهم جميع ذلك من فحوى المسطور  
بخلاف ما رأيناه بعد ذلك من افعال أوباش الماسكرالدين  
يدعون الاسلام ويرغمون انهم مجاهدون وقتلهم الانفس  
وتجارتهم على هدم البنية الانسانية بمجرد شهواتهم  
الحيوانية » ( ١١٧/٣ )

وأهم ما لفت نظر الجبرتي في محاكمة سليمان الحلبي  
هو احاطة المحاكمة بكافة ضمانات العدالة ، واكتشافه أن  
الاجرامات الجنائية لها قوانين تنظمها وقد اورد النص

الخاص بتشكيل محكمة عسكرية كل أعضائها من الجنرالات  
للنظر في هذه القضية وتعيين مدع عام ومحام للمتهمين  
يسميه الجبرتي « الوكيل » ( وكيل الجمهور )

كما أورد تقرير الطبيب الشرعي ( الباش حكيم )  
والجراح ( الجرابي ) عن أصابات كليبر وسبب وفاته ،  
وشهادة الشهود وكل ما ورد بملف القضية من استجوابات  
في محضر التحقيق ( س و ج ) للفاعل الاصلى ولشركائه  
وكل ما ورد على لسانهم في التحقيق فرادى وعند اجراء  
« المواجهة » واجراء توقيع « المتهمين » كل على اقواله  
في التحقيق ، ومدأولة القضاة ، والنطق بالحكم ، وتنفيذ  
الحكم وطريقته ، وأسباب تبرئة مصطفى افندي البورصلى  
كل هذا مع تدوين لكافة ما اشتمله ملف القضية ونشره  
في خمسمائة نسخة باللغات الثلاث الفرنسية والعربية  
والتركية

ومن الامور الهامة التى اهتم الجبرتي بابرازها « علنية  
المحاكمة » : ومنها ايضا انه بعد قراءة قرار الاتهام « امر  
سارى عسكري رينيه بحضور المتهمين المذكورين قدام  
القضاة وهم من غير قيد ولا رباط بحضور وكيلهم والابواب  
مفتحة قدام كامل الموجودين » ( ١٣٢/٣ ) لمناقشة المتهمين :  
ومما ابرزه الجبرتي ان استجواب سليمان الحلبي ظل  
ياخذ الطريق القانونى رغم اصراره على الانتكار فلما لم  
تجد معه الوسائل القانونية جرى ضربه « على عادة اهل  
البلاد » ليعترف فاعترف . وواضح من السياق أن العرف  
في مصر أيام الترك المماليك كان يقوم على تعذيب المتهمين  
لاستخلاص الاعترافات منهم

واهتمام كثير من الناس بالاطلاع على وثائق محاكمة  
سليمان الحلبي ، ذلك الاهتمام الذى دعا الجبرتي كما ذكر



الى اثبات نصها في « عجائب الآثار » يدل على أن الجبرتي لم يكن وحده في العجب والاعجاب بنظام القضاء الجديد الذي لم يألوه المصريون ، بل كان هناك رأى عام قد بدأ يتكون في أيامه ، بتأثير هذا الاحتكاك بأجهزة الدولة الحديثة التي دخلت مصر مع الحملة الفرنسية ، رأى عام يستنكر اعدام الناس بلا محاكمة ولو كانوا من الاعداء السياسيين ، ويندد كما ندد الجبرتي بما يسميه « أفعال أوباش العساكر الذين يدعون الاسلام ويوعمون انهم مجاهدون وقتلهم الانفس وتجاريهم على هدم البنية الانسانية بمجسرد شهواتهم الحيوانية مما سيتلى عليك بعضه بعد » . وأفعال الأوباش هذه - كانت اعمال الانتقام الفوقائية التي نفذها الترك والمماليك في آلاف من المصريين بعد خروج الفرنسيين بشبهة التعاون معهم دون محاكمة من كل ما فصله الجبرتي في « عجائب الآثار »

ولا يقل أهمية من محاكمة سليمان الحلبي موقف بونابرت من تعيين قاضي مصر بعد انحياز القاضي الى معسكر الأتراك والمماليك . وكان منصب « قاضي العسكر » هذا أكبر سلطة قضائية في البلاد وكان قبل بونابرت من تعيينات سلطان تركيا ، فولى بونابرت ابنه ملا زاده مكانه مؤقتا ثم عزله وقبض عليه بسبب تأزم الموقف بينه وبين الترك والمماليك في حملته على سوريا . وكتب بونابرت الى أعضاء الديوان بهذا العزل « وانه وجه اليكم أن تقرعوا وتختاروا شيخا من العلماء يكون من أهل مصر ومولودا بها يتولى القضاء ويقضى بالأحكام الشرعية كما كانت الملوك المصرية يولون القضاء برأى العلماء للعلماء » ( ٧٢/٣ )

ويلاحظ من هذا اصرار بونابرت على تمصير وظيفة قاضي القضاة من ناحية وعلى أن يكون شغل الوظيفة

بالانتخاب من كبار العلماء . وقد حاول أعضاء الديوان أن يتوسطوا للأفراج عن ابن القاضي المعزول ولرده إلى منصبه بحجة أنه « إنسان غريب ومن أولاد الناس الصدور وأن كان والده وافق كتحدا الباشا في فعله فولده مقيم في أمانكم والمرجو انطلاقه وعوده إلى مكانه » . كذلك توسط له الشيخ السادات ، ولكن بونايرت أصر على موقفه من عزل ملا زاده واكتفى بالأفراج عنه وانتخب العلماء المصريون الشيخ أحمد العريشى تنفيذاً لأمر بونايرت وحاولوا من جديد اقناع بونايرت شخصياً بذلك فلم يترشح عن موقفه ، وكتب بونايرت إلى الديوان الرسالة التالية ونشرت على الناس في الملصقات كالمعتاد

« إلى محفل الديوان من حضرة ساري عسكر الكبير بونايرتة أمير الجيوش الفرنسية محب أهل الملة المحمدية خطاباً إلى السادات العلماء أنه وصل إلينا مكتوبكم من شأن القاضي نخبركم أن القاضي لم أهله وإنما هو هرب من اقليسم مصر وترك أهله وأولاده وخان صحبتنا من المعروف والأحسان الذي فعلناه معه وكنت استحسننت

أن ابنه يكون عوضاً عنه في محل الحكم في مدة غيبته ويحكم بدله ولم يكن ابنه قاضياً متولياً للأحكام على الدوام لأنه صغير السن ليس هو أهلاً للقضاء فقلتم أن محل حكم الشريعة خال الآن من قاض شرعى يحكم بالشريعة وأعلموا أنى لا أحب مصر خالية من حاكم شرعى يحكم بين المؤمنين فاستحسننت أن يجتمع علماء المسلمين ويختاروا باتفاقهم قاضياً شرعياً من علماء مصر وعقلائهم لأجل موافقة القرآن العظيم باتباع سبيل المؤمنين وكذلك مرادى أن حضرة الشيخ العريشى الذى اخترعوه جميعاً أن يكون لباساً من عندى وجالسا في المحكمة وهكذا كان فعل الخلفاء في العصر

الأول باختيار جميع المؤمنين ، . وانتم يا أهل الديوان تهدون الناس الى الصواب والنور من جنابكم لاهل العقول وهرفوا أهلي مصر انه انتقضت وفرغت دولة العثملى من اقاليم مصر وبطلت أحكامها منها وأخبروهم أن حكم العثملى أشد تعبا من حكم الملوك وأكثر ظلما والماعقل يعرف أن علماء مصر لهم عقل وتدبير وكفاية وأهلية للأحكام الشرعية يصلحون للقضاء أكثر من غيرهم في سائر الاقاليم .وانتم يا أهل الديوان عرفتوني عن المنافقين المخالفين أخرج من حقهم لان الله تعالى أعطانى القوة العظيمة لأجل ما أعاقبهم فان سيفنا طويل ليس فيه ضعف ومرادى أن تعرفوا أهل مصر أن قصدى بكل قلبى حصول الخير والسعادة لهم مثل ما هو بحر النيل أفضل الانهار وأسعدها كذلك أهل مصر يكونون أسعد الخلائق جميعا بالذن رب العالمين والسلام « ( ٧٣/٣ )

ورغم لفة الترغيب والترهيب التى استعملها بوناپرت، نستطيع أن نجد مبدأين جديدين استقرا في النظام القضائى المصرى في عهد الحملة الفرنسية أولهما تمصير أكبر منصب قضائى فى البلاد وأعلى سلطة مدنية وروحية فيها وثانيهما مبدأ انتخاب رئيس السلطة القضائية بدلا من تعيينه ، وهو منصب شبيه بمنصب مفتى الديار المصرية ، ولكن بسلطات كاملة على كل ما يتصل بشئون الشريعة والقضاء في زمن كانت كل القوانين فيه مستمدة من أحكام الشريعة . وقد اثار بوناپرت بقوله « وهكذا كان فعل الخلفاء في العصر الاول باختيار جميع المؤمنين » مبدأ خطيرا في أصول الحكم لم يكن المصريون يجترئون على التفكير فيه ، أو على الأقل على المجاهرة به ، وهو أن نظام الحكم في الاسلام كان نظاما جمهوريا يقوم على الانتخاب

أما قول بونايرت أنه يرى أن يكون قاضي القضاة « لايسا من عنده » فهو يقصد أنه لا يكون « لايسا » من عند الجانب العالي . و « اللبس » هو الرمز لقرار تقليد السلطة الذي يسمى في العرف الدستوري الأوروبي Investiture ، وهي كلمة في اشتقاقها معنى اللبس كما في العربية ،

وصورته المادية في طقوس تقليد السلطة نجدها في الجبرتي حين يقول عن الشيخ العريشي « فلما أصبح يوم الجمعة عملوا جمعية ( يقصد اجتماعا ) في منزل دوجا قائمقام وركبوا صحبته الى بيت ساري عسكر ( يقصد بونايرت ) ومعهم الشيخ أحمد العريشي فالبسمة فروة مثمرة وركبوا جميعا الى المحكمة الكبيرة بين القصرين ، ( ٧٣/٣ ) . وقد ذكر الجبرتي لبونايرت سابقة أخرى في « تلبس » زعماء المصريين ، أنه بعد انتخاب الشيخ الشرقاوي رئيسا للديوان ( أي رئيسا لمجلس الوزراء ) لبسه بونايرت الطيلسان المثلث الألوان ، فما كان من الشيخ الشرقاوي إلا أن خلعه وقذف به على الأرض متأففا . وأصرار بونايرت على البساس الرؤساء المصريين هو بمثابة تأكيد لوضعه بوصفه السلطة العليا في البلاد بدلا من سلطان تركيا الذي كان أيضا خليفة المسلمين ، وقبول اللبس من بونايرت يتضمن اعترافا بأنه

صاحب السلطة العليا لا سلطان تركيا . ولاشك أن الزعماء المصريين كانوا يدركون مغزى هذه الرموز والا لما احسوا بكل هذا الحرج الذي وصفه الجبرتي حين فرض عليهم لبس الكوكارد ، رمز الثورة الفرنسية (١)

---

(١) « وفيه » طلب ساري عسكر بونايرته المشايخ فلما استشاروا عنده نهض بونايرته من المجلس ورجع ويده طيلسانات ملونة بفلاحة

أما موقف الجبري من الثورة وأعمال العنف لوضيح من وصفه لثورتى القاهرة ، ولختلف الفتن التى نشبت بمصر إبان الحكم الفرنسى . فهو دائما يقرن قيام الثورات بانحرافها عن أهدافها الأصلية وتحولها الى السلب والنهب وسفك دماء الأبرياء . ففى ثورة القاهرة الاولى يقول الجبري « وخرجت العامة من الحد وبالغوا فى القضية بالعكس والطرود وامتدت ايديهم الى النهب والخطف والسلب فهجموا على حارة الجوانية ونهبوا دور النصارى

الوان كل طبلسان ثلاثة مروض ابيض واحمر وكحلي لوفسح منها واحدا على كتف الشيخ الشرقاوى فرمى به الى الارض واستطفى وقبر لوله واحتد طبعه فقال الترجمان يامشايع انتم صرتم احبابا لساى مسكر وهو يقصد تمطيكم وتزيفكم بويه وعلامته فان تميزتم بذلك عظمتمكم المساك وصار لكم منزلة فى قلوبهم فقالوا له لكن قدونا يطيع عند الله وعند اخواننا من المسلمين فافتاظ ذلك وكلم بلسانه وبلغ عنه بعض المترجمين انه قال من الشيخ الشرقاوى انه لا يصلح للرياسة ونحو ذلك فلاحظه بقية الجهادية واستغفوه من ذلك فقال ان لم يكن ذلك فلازم من وفسحكم الجوارى يقضد الكوكارد ) فى صدوركم وهى العلامة التى يقال لها الوردية ( يقصد الروزية ) فقالوا امهلونا حتى نثروى فى ذلك والفقا على التى عشر يوما ( وفى ذلك ) الوقت حضر الشيخ السادات باستدعاء الصادلهم منصرفين قلما استقر به الجلوس بش له وضاحكه سارى عمسكرو لاطفه فى القول الذى يرميه انترجمان واحدى له خاتم الماس وكلفه الحضور فى الفد عنده واحضر له جوكار اولقه بفراجه فسكت وسايره وقام وانصرف قلما خرج من عنده رفعه على أن ذلك لا يخل بالدين ( وفى ذلك اليوم ) قادى جماعة القلقات على الناس بوضع العلامات المذكورة المعروفة بالوردية وهى اشارة الطامة والمحبة فأنف غالب الناس من وضعها وبمعضهم رأى أن ذلك لا يخل بالدين اذ هو مكره وربما ترتب على عدم الامتنال الضرر لوضعها ثم فى عصر ذلك اليوم نادوا بابطالها من العامة والرموا بعض الاميان ومن يريد الدخول عندهم لحاجة من الحاجات بوضعها فكانوا يضمونها اذا حضروا عندهم ويرفعونها اذا انفصلوا منهم وذلك أيام قليلة وحصل ماينالى ذكره فتركته . ( ١٧/٣ )

الشوام والاروام وما جاورهم من بيوت المسلمين على التمام وأخذوا الودائع والامانات وسبوا النساء والبنات» (٢٥/٣) وأسهب الجبرتي في وصف دور الزعر والحرافيش في اشاعة الفوضى

ولكن ما حدث في ثورة القاهرة الاولى لا يقاس في شيء الى ما حدث في ثورة القاهرة الثانية ، لان ثورة القاهرة الاولى كانت فيما يبدو ثورة وطنية خالصة قامت احتجاجا على نظام الضرائب ورسوم التسجيل الذي وضعه الفرنسيون وكان زمام الموقف فيها الى حد كبير في يد المصريين وزعمائهم كالشيخ سليمان الجوسقى شيخ طائفة العميان والشيخ أحمد الشرقاوى والشيخ عبد الوهاب الشبراوى والشيخ يوسف المصلى والشيخ اسماعيل البراوى فلا تسمع فيها من أى اذى نزل بالاقباط . وانما اقتصر اعتداء القوغاء على « نصارى الشام والاروام »

---

والجبرتي هنا مخطئ لان الكوكارد هي ألوان الثورة الفرنسية في ثلاث دوائر احدها داخل الاخرى ، أما الوردية أو الوردية فهي نيشان اللجيون دونير والكوكارد قد تكون من رموز الولاء لمبادئ الثورة الفرنسية ولكنها ليست من رموز السلطة . أما الطيلسان فهو من رموز السلطة ، وهو المقابل لبدلة التشرية التي يلبسها الوزراء في النظام العثماني عند زيارة السلطان أو نائبه ، وعلما عليهم أو الباسم ايها فيه معنى ان السلطان هو مصدر سلطتهم ، ومصدر قرار تعيينهم . وامتداد بونايرت الطيلسانات لامضاء الديوان يؤيد مذهبنا اليه من ان قصده ان يكون الديوان مجلس وزراء بالمعنى الكامل . والتاريخ يذكر ان بونايرت نفسه مر بتجربة مشابهة وتصرف كما تصرف الشيخ الشرقاوى ، وذلك في حفل تتويجه « امبراطورا » باسم نابوليون الاول « في كاتدرائية نوتردام بباريس ، فقد رفض نابوليون ان يلبسه البابا تاج الامبراطورية فأخذ التاج من يده والبيسه لنفسه رمزا لان السلطة الزمنية غير مستمدة من السلطة الدينية كما كان الحال مع أباطرة المصور الوسطى وملوك فرنسا حتى الثورة الفرنسية

الذين تحزبوا للفرنسيين ولا سيما بعد ما نزل بهم من  
 تنكيل . أما ثورة القاهرة الثانية فقد كان واضحا منذ  
 البداية حتى النهاية أن قيادتها كانت بيد الأتراك والمماليك  
 المعسكرين بمشارف القاهرة والمتسللين اليها وبيد عملائهم  
 من المغاربة والغرباء ، ولذا انحرفت عن هدفها الوطنى  
 وتحولت الى حرب دينية صريحة جعلت من الاقباط هدفا  
 لها ، وكانت من الاسباب المباشرة لتكتل الاقباط وانشاء  
 الفيلق القبطى بقيادة المعلم الجنرال يعقوب الذى لم ينشأ  
 الا فى ٥ محرم ١٢١٥ هـ ( ١٨٠٠ ) أى قبل مقتل كليبر  
 بأسبوعين

وقد اثبت التحقيق مع سليمان الحلبي وشركائه  
 عبد القادر الغزى ومحمد الفسزى وعبد الله  
 الغزى واحمد الوالى أن مقتل كليبر كان بتدبير الأتراك  
 وتمويلهم ، اما تكوين الفيلق القبطى فقد قال فيه الجبرتى :  
 « ( وفيه ) طلبوا عسكريا من القبط فجمعوا منهم طائفة  
 وزيروهم بزيهم وقيادوا بهم من يعلمهم كيفية حربهم ويدربهم  
 على ذلك وأرسلوا الى الصعيد فجمعوا من شبانهم نحو  
 الالفين وأحضرهم الى مصر وأضافوهم الى المسكر »  
 ( ١١٥/٣ ) وفى وصف ثورة القاهرة الثانية يقول الجبرتى :

« وخرج السيد عمر أفندى نقيب الاشراف والسيد  
 أحمد المحرقى وانضم اليهما أترك خان الخليلى والمغاربة  
 الذين بمصر وكذلك حسين أغاشن أخو أيوب بك الصغير  
 وجميعهم كثير من عامة أهل البلد وتجمعوا على التلوى خارج  
 باب النصر وبأيدى الكثير منهم النبايئت والعصى والقليش  
 معه السلاح . وكذلك تحزب كثير من طوائف العامة والأوباش  
 والحشرات . . الى أن دخل وقت العصر فوصل جمع  
 عظيم من العامة ممن كان خارج البلدة ولهم صياح وجلبة

على الشرح المتقدم وخلفهم إبراهيم بيك ثم أخرى وخلفهم عثمان كتحدا الدولة ثم نصوح باشا (يقصد القائد التركي) وعدة وافرة من عساكرهم وصحبته السيد عمر النقيب والسيد أحمد المحروقي وحسن بيك الجداوى وعثمان بك المرادى وعثمان بيك الاشقر وعثمان بيك الشرقاوى وعثمان آغا الخازندار وإبراهيم بيك المعروف بالسناوى وصحبته مماليكهم وأتباعهم فدخلوا من باب النصر وباب الفتوح ومروا على الجمالية حتى وصلوا الى وكالة ذى الفقار فقال نصوح باشا عند ذلك للعامة اقتلوا النصارى وجاهدوا فيهم عندما سمعوا منه ذلك القول صاحوا وهاجوا ورفعوا أصواتهم ومروا مسرعين يقتلون من يصادفونه من نصارى القبط والشوام وغيرهم فذهبت طائفة الى حارات النصارى وبيوتهم التى بناحية بين الصوريين وباب الشعرية وجهة الموسكى فصاروا يكبسون الدور ويقتلون من يصادفونه من الرجال والنساء والصبيان وينهبون ويأسرون حتى اتصل ذلك بالمسلمين المجاورين لهم فتحزبت النصارى واحترسوا وجمع كل منهم ما قدر عليه من العسكر الفرنساوى والأروام وقد كانوا قبل ذلك محترسين وعندهم الأسلحة والبارود والمقاتلون لظنهم وقوع هذا الامر فوقع الحرب بين الفريقين وصارت النصارى تقاتل وترمى بالبندق والقرايين من طبقات الدور على المجتمعين بالأزقة من العامة والعسكر ويحامون عن أنفسهم والآخرى يرمون من أسفل ويكبسون الدور ويتسورون عليها «(٩١/٣-٩٢)

ووسط هذا الاضطراب الدموى وقنابل الفرنسيين انتاب الدمار بعض الأهالى الوادعين فترادوا الخروج من القاهرة ليلا الى الريف طلبا



الامان ، فتجمعهم عليهم اترك خان الخليلى من «الالداشات» ومقاربة الفحامين والغورية وعساكر الانكشارية ومنعوه من مغادرة العاصمة ، ونشروا في القاهرة لونا من الارهاب الفظيع . واستمر القتال ليلا ونهارا ، « وكان كل من قبض على نصرانى او يهودى او فرنساوى اخذه وذهب به الى الجمالية حيث عثمان كتحدا وياخذ عليه البقشيش فيجسب البعض حتى يظهر امره ويقتل البعض ظلما وربما قتل العامة من قتلوه واتوا براسه لاجل البقشيش وكذلك كل من قطع راسا من رؤوس فرنساوية يذهب بها اما لنصوح باشا بالازبكية واما لعثمان كتحدا بالجمالية وياخذ في مقابلة ذلك الدرهم » ( ٩٣/٣ ) وسرعان ما امتدت الحرب الدينية الى بولاق « واستطالوا على من كان ساكنا ببولاق من نصارى القبط والشوام فاقوعوا بهم بعض النهب وربما قتل منهم اشخاص » ( ٩٦/٣ ) . وحاصروا زعماء الاقباط « واما اكابر القبط مثل جرجس الجوهري وفلتيوس وملطى فانهم طلبوا الامان من المتكلمين من المسلمين لكونهم انحصروا في دورهم وهم في وسطهم وخافوا على نهب دورهم اذا خرجوا فارين فارسلوا اليهم الامان فحضروا وقابلوا الباشا والكتخدا والامراء واعانوهم بالمال واللوازم واما يعقوب فانه كرنك في داره بالدرب الواسع جهة الرومي واستمد استعدادا كبيرا بالسلاح والعسكر المحاربين وتحصن بقلعته التي كان شيدها بعد الواقعة الاولى فكان معظم حرب حسن بيك الجداوى معه هذا والمناذاة في كل وقت بالعربى والتركى على الناس بالجهاد والمحافظة على المتاريس » ( ٩٦/٣ )

وفي وسط هذه الفوضى الشاملة برز اتفاق مغربى ولازم لغوءاء القاهرة وسيطروا على الجماهير حتى اصبح

السلطة العليا للثورة أو ملكا غير متوج في القاهرة ، وأفلت  
زمام الحركة الوطنية من أيدي زعماء الشعب الحقيقيين .  
وفيه يقول الجبرتي : « وحضر أيضا رجل مغربي يقال  
انه الذي كان يحارب الفرنسيين بجهة المحيرة سابقا  
والتف عليه طائفة من المغاربة البلدية وجماعة من الحجازية  
ممن كان قد صحبه الجيلاني الذي تقدم ذكره وفعل ذلك  
الرجل المغربي أمورا تنكر عليه لان غالب ما وقع من النهب  
وقتل من لا يجوز قتله يكون صدوره عنه فكان يتجسس  
على البيوت التي بها الفرنسيين والنصارى فيكبس عليهم  
ومعه جمع من العامة والعسكر فيقتلون من يجدونه منهم  
وينهبون الدار ويسحبون النساء ويسلبون ما عليهن من  
الحلى والثياب ومنهم من قطع رأس البنية الصغيرة طمعا  
فيما على رأسها وشعرها من الذهب وتتبع الناس عورات  
بعضهم البعض وما دعتهن اليه حفظن أنفسهن وحققهم  
وضفائهن » ( ٩٤/٣ )

وهكذا تحولت ثورة القاهرة الثانية الى مسرح للمذابح  
الدينية ومرجل للضفائن الشخصية ، فاستبيح فيها كل  
شيء . ولم يسلم بعض زعماء البلاد كالسيد خليل البكري  
فاهين أبلغ أهانة وساقه الغوفاء عارى الرأس ذليلا في  
الشوارع ، وضرب الانكشارية الشيخ الشرقاوي والشيخ  
السرسى وسبوهما بأقذع الالفاظ ورموا عمامتيهما ، لأنهما  
كانا يتوسطان مع الفرنسيين لحقن الدماء ومعهما الشيخ  
المهدي والشيخ الفيومي وغيرهما . وأصبح زعماء البلاد  
الحقيقيون المسلمون منهم قبل الاقباط، شبه أسرى في أيدي  
المغربي وغوغائه ونصوح باشا القائد التركي وانكشاريته  
والبكوات المماليك وجيشهم . واضطروا على مضض منهم  
الى تمويل الفتنة . فالزموا الشيخ السادات بكلفة الذي

عند قناطر السباع وهم مصطفى بيك ومن معه من  
العساكر » ( ٩٦/٣ ) والزموا جرجس الجوهري أن يعمل  
بالمال واللوازم الباشا والكتخدا والماليك ، ويذكر الجبرتي  
نموذجا رائعا لتضامن المصريين في هذا البلاء بمناسبة  
حديثه عن محنة السيد خليل البكري فيقول : « وأخذه

سیدی أحمد بن محمود التاجر مع حريمه الى داره  
واكرمهم وكساهم واقاموا عنده حتى انقضت الحادثة  
وباشر السيد احمد المحروقي وباقي التجار ومساكين الناس  
الكلف والتفقات والمأكول والمشارب وكذلك جميع أهل مصر  
كل انسان سمح بنفسه وبجميع ما يملكه وأعان بعضهم  
بعضا وفعلوا ما في وسعهم وطاقتهم من المعونة » ( ٩٤/٣ )

وقد ساد الارهاب المدينة حتى أن زعماء البلاد  
وعقلاءها كانوا يهتمون بالارتداد عن الدين وبالتأمر على  
الاسلام وبالارتشاء من الفرنسيين ، ومن هؤلاء الزعماء  
من ماشى الفوضى والانتكشارية لحظة خشية على حياته ،  
أو كما جاء في الصورة الرهيبة التي رسمها الجبرتي  
للموقف :

« فلما رجع المشايخ بهذا الكلام وسمعه الانتكشارية  
والناس قاموا عليهم وسببوهم وشتموهم وضربوا  
الشرقاوى والسرسى ، ورموا عمائمهم وأسمعوهم قبيح  
الكلام وصاروا يقولون هؤلاء المشايخ ارتدوا وعملوا  
فرنسيس ومرادهم خذلان المسلمين وأنهم أخذوا دراهم  
من الفرنسيين وتكلم السفلة والفوضى من أمثال هذا  
الفضول وتشدد في ذلك الرجل المغربي الملتف عليه  
أخلاق العالم ونادى من عند نفسه الصلح منقوض وعليكم  
بالجهاد ومن تأخر عنه ضرب عنقه وكان السادات بيت  
الصاوى فتحير واحتال بأن خرج وأمامه شخص ينادي

بقوله الزموا المتاريس ليقى بذلك نفسه من العامة ووافق ذلك أغراض العامة لعدم أدراكهم لمواقب الأمور فالتفوا عليه وتمسك كل بالآخر وأن غرضه هو ( يقصد المغربي ) في دوام الفتنة فإن بها يتوصل لما يريد من النهب والسلب والتصور بصورة الامارة باجتماع الاوغاد عليه وتكفل الناس له بالماكل والمشرب هو ومن انضم اليه واشتطاط من الماكل مع فقد الناس لها دون ما يؤكل حتى أنه كان اذا نزل جهة من جهات المدينة لظهار أنه يريد المونة أو الحرس فيقدمون له بالطعام فيقول لا آكل إلا الفراخ ويظهر أنه صائم فيكلف أهل تلك الجهة أنواع المشقات والتكلفات بتعنته في هذه الشدة بطلب أفحش المأكولات وما هو مفقود ثم هو مع ذلك لا يفتنى شيئاً اذا دهم العدو تلك الجهة التي هو فيها فارقه وانتقل لغيرها وهكذا كان ديدنه وسبحه ثم هو ليس ممن له في مصر ما يخاف عليه من مسكن أو أهل أو مال أو غير ذلك بل قيل لا ناقتي فيها ولا جملي فاذا قدر ما قدر تخلص مع حزبه الى بعض الجهات والتحق بالريف أو غيره وحينئذ يكون كآحاد الناس ويرجع لحالته الأولى وبطل الهيئة الاجتماعية التي جعلها لجلب الدنيا فخاً منصوباً ومخرق بها على سخاف العقول واخفاء الاحلام وهكذا الفتن تكثر فيها الدجاجة ولو أن نيته محضة لخصوص الجهاد لكانت شواهد علانيته اظهر من نار على علم أو اقتحم كغيره ممن سمعنا من المخلصين في الجهاد وفي بيع انفسهم في مرضاة رب العباد لظا الهيحاء . . ولم يتعنت على الفقراء ولم يجعل همته في السلب مصروفة وحال سلوكه عند الناس ليست معروفة . . وبالجمله فكان هذا الرجل سبباً في تهمد أغلب المنازل بالازبكية ومن جملة

مارميت به مصر من البلاء وكان مما ينادى به عليه حين اشيع أمر الصلح وتكلم به الاشياخ الصلح منقوض وعليكم بالجهاد ومن تأخر ضرب عنقه وهذا منه افتيات وففضول ودخول فيما لايعنى حيث كان في البلد مثل الباشا والكتخدا والامراء المصرية فما قدر هذا الاهوج حتى ينقض صلحا أو يرمه واى شيء يكون هو حتى ينادى أو ينصب نفسه بدون أن ينصبه أحد لذلك لكنها الفتن يستنسر بها البقات سسيما عند هيجان العامة وفوران الرعاع والغوغاء اذ كان ذلك مما يوافق افراضهم .»  
( ٩٩/٣ - ١٠٠ )

هذه هي الصورة الكاملة لثورة القاهرة الثانية كما رسمها الجبرتي وبعد اخمادها تلتها صور من التشكيل لاقتل عنها شناعة . وفي هذه الصورة نبحث عن المصريين وقادتهم من العلماء فلا نجدهم بل نجد اكثرهم قد وقع بين شقى الرحى ، بين الاستعمار التركى والاستعمار الفرنسى محاولين انقاذ ما يمكن انقاذه وسط هذه الزعازع . في هذه الصورة لانسمع من المصريين كطلائع الثورة ولكن نسمع من ذلك الافاق المغربى زعيم الرعاع بعصاباته المسلحة من المغاربة والحجازية ، ونسمع من مغاربة الفصحامين وطولون والفورية من عملاء الباب العالى ، ونسمع من ائراك خان الخليلى ونسمع عن نصوح باشا القائد التركى وعن عثمان كتخدا وعن الانكشارية وعن ابراهيم بك والبسكوات الممالك ولاسيما حسن بك الجداوى وحسين اغا شنن . أما السيد عمر مكرم تقيب الاشراف والسيد أحمد المحرقى كبير تجار القاهرة فرغم وجودهما في الصورة لا نحس من صفحات الجبرتي انهما كانا يلعبان دورا قياديا حاسما في هذه الثورة التى

تدفقت فيها الاموال التركية والمملوكية ، بل والانجليزية  
ايضا ، وسلمت قيادتها لاعوان الباب العالي ولاصداقائه  
ولعملائه فلم تجد سندا تستثير به الفوغاء والحرافيش  
الا اثارة النعرة الدينية وارهاب البسطاء للجهاد في سبيل  
الدين واتهام الزعماء المصريين بالخيانة والارتشاء من  
الفرنسيين ، وما هؤلاء الزعماء الا امثال الشيخ الشرقاوى  
الذى تحدى بونايرت وجها لوجه والقى بطيلسانه المثلث  
الالوان على الارض ، والشيخ المهدي الذى كان بونايرت  
يقول عنه ومن زميله الشيخ الصاوى انهما ليسا ( بونو )  
بلغة الجبرتي ( ٧٧/٣ ) وعامة اعضاء مجلس الوزراء  
الذين اعتقلوا واحدا واحدا في فترات مختلفة بسبب  
مواقفهم الوطنية . ولو ان كل هذا التطرف والفلو كان  
لحساب مصر ومن اجل استقلالها لاختلف الامر ولبدأ  
الرؤساء المصريون في موقف الانهزاميين المهادين حقا .  
للاستعمار الفرنسى ، ولكنه كان لحساب الاتراك والمماليك  
وبقصد اعادة مصر الى حظيرة الامبراطورية العثمانية .  
والجبرتي الذى تابع أحداث ذلك العهد وما قبله وما بعده  
يوما بيوم وعرف رجال مصر معرفة شخصية كان رغم  
محافظته من بعض النواحي من طليعة العلماء الذين يمثلون  
الازهر الجديد ، الازهر الثائر ، الازهر المتمرد على قيم  
العصور الوسطى ، الازهر الذى ألجب حسن المطار ثم  
رقامة الطهطاوى ثم محمد عبده ، باختصار الازهر الذى  
اراد أن يواجه مسئوليات الدولة الحديثة بمنطق  
الحضارة الحديثة وبأدوات العلم الحديث . فشهادة  
الجبرتي في « عجائب الآثار » اذن ينبغي أن تؤخذ بلا  
تحفظ على أنها تمثل وجهة نظر الطليعة الوطنية المثقفة  
في البلاد . ولعل الخطاب التالى الذى أرسله الشيخ

السادات مع السيد أحمد المحرقى الى عثمان كتحدا  
خير معبر عن سخط المصريين وخيبة أمل زعمائهم ،  
حتى من تعاون منهم مع الاتراك والمماليك بقصد  
استخدامهم أعوانا يطردون بهم الفرنسيين ، نتيجة  
للفظائع التى ارتكبها الاتراك والمماليك والمغاربة باسم  
الجهاد الدينى ثم مبادرتهم الى الفرار حين سحق كليبر  
ثورة القاهرة ، وهذا الخطاب يوضح أن الاتراك والمماليك  
والمغاربة كانوا السبب فى انحراف ثورة القاهرة الوطنية  
ويثبت أن شرهم لم يكتو به الاقباط وحدهم وإنما  
اكتوى به المسلمون كذلك . قال الجبرتى :

« وقد كان لما حصل ماتقدم من نقض الصلح ودخول  
العثمانية وعساكرهم الى المدينة ووقع ماتقدم وكلفوا  
الناس الامور الغير اللائقة حضر السيد أحمد المحرقى  
الى الشيخ أبى الانوار السادات بجواب عن لسان عثمان  
كتحدا الدولة فكتب له الشيخ تذكرة وصورتها :

« حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وما  
هى من الظالمين بعبيد

ظننت أنك عدى أسطو بها  
ويدى اذا اشتد الزمان وساعدى

فرميت منك بغير ما املتته  
والمرء يشرق باللال البارد

« اما بعد لقد خنت عهدى وتركتم مودة آل بيت  
جدى وأطعت الظلمة السفلة وامثلت أمر المارقين الثقلة  
فأمنتهم على البغى والجور وسارعت فى تنجيز مرامهم  
الفاسد على الفور من الزامكم الكبير والصغير والغنى  
والفقير اطعمام عسركم الذى أوقع بالمؤمنين الدل والمضرات  
وبلغ فى النهب والفساد غاية الغايات فكان جهادهم فى

أماكن الموبقات والملاهي حتى نزل بالمسلمين أعظم المصائب  
والدواهي فاستحكم الدمار والخراب ومنعت الاقوات  
وانقطعت الاسباب فبدلك كان عسكركم مخدولا وبهم عم  
الحريق كل بيت كان بالخير مشمولا كيف لا واكابركم  
أضمرت السوء للمرتزة في تضيق معاشهم وأخذ  
مرتباتهم واللاف ما بأيديهم من أرزاقهم وتعلقاتهم وقد  
أخفتم أهل البلد بعد أمنها وأشعلتم نار الفتنة بعد  
طفئها ثم فررتم فرار الفيران من السنور وتركتم الضعفاء  
متوقعين أشنع الامور فوافوئاه واغوئاه أغثنا يافياث  
المستغنيين وأحكم بعدلك يا حاكم الحاكمين وانصرنا  
وانتصر لنا فأننا عبيدك الضعفاء المظلومين يا أرحم  
الراحمين » ( ١٠٣/٣ )

هذا عن موقف الجبرتي من ثورة القاهرة الاولى  
وثورتها الثانية . واذا كان السيد عمر مكرم والسيد  
أحمد المحروقي وكثير من المصريين قد تبعوا الجيش  
التركي وجيوش المالك عند انسحابها من مصر بعد  
هزيمتها وأخماد الثورة ، فان الزعماء المسئولين ، ومنهم  
الشيخ السادات ، ثبتوا في القاهرة ليواجهوا مصر  
الثوار الفاشلين مع بقية أبناء الشعب . ولقد كان القصاص  
فظيما ..



## ٤ - الجبرتي ونظام الحكم

ومن أهم المواضع التي ينبغي دراستها في الجبرتي موقف الجبرتي وموقف الشعب المصري من التنظيمات السياسية التي أدخلها بوناپرت في مصر ، ولا سيما الديوان العمومي المكون من ستين عضوا ، وهو أول مجلس نيابي عرفتة مصر في العصر الحديث ، والديوان الخصوصي المختار من بين أعضائه والمكون من أربعة عشر عضوا ، وهو أول مجلس وزراء عرفتة مصر ، ثم طريقة العمل بهذه الدواوين واختصاصاتها ومدى مسئوليتها أمام الشعب وأمام القائد العام الفرنسي ووضعتها « الدستورى » أن جاز هذا التعبير في إطار الحكم الفرنسى . أما عن موقف الشعب المصرى من الحكم النيابى ، فقد بين الجبرتي فرح الشعب بعودة الديوان بعد تعطيله ، بما يدل على أنه برغم وجود رأى عام متطرف يرى في هذه الواجهة من الحكم المصرى مجرد أدوات يمارس بها الفرنسيون السلطة المدنية في البلاد ، فقد كان هناك أيضا رأى عام لا يقل عنه تبلورا يؤمن بأن الحكم النيابى مجن يقي المصريين الكثير من بلايا الاستعمار الفرنسى ويحاول تقليص أظافره والحد من سلطته المطلقة . وصفحات الجبرتي تترى بأخبار المسامى الحميدة التي كان يقوم بها أعضاء الديوان فرادى ومجتمعين طوال

فترة الحملة الفرنسية للأفراج من المعتقلين السياسيين بغض النظر عن مكانتهم الاجتماعية ، بما يدل على أنه كان الملاذ الطبيعي للشعب المصري في كل نازلة تنزل به . وفي الغالبية المطلقة من الحالات كانت وساطة أعضاء الديوان تكلل بالنجاح ، فينزل صارى عسكر أو قائمقامه على رغبة زعماء البلاد ويأمر بالأفراج من المعتقلين ، أو بالعفو الفردى أو بالعفو العام بعد الثورات أو الاضطرابات . كذلك تترى صحائف الجبرتى بأنباء الضغط الذى كان يباشره أعضاء الديوان على الحكم الفرنسى لافلام المصادرات ، ولتخفيف الضرائب أو الفرامات ولتقسيطها . وقارىء الجبرتى يستطيع أن يرى بوضوح أن الامر لم يكن عملية أملاء من جانب واحد ، وأنه حتى فى البيانات التى كان يصدرها الديوان لتهدئة الخواطر الشائنة ، كانت هناك أسس للحكم استخلصها الزعماء المصريون من بونايرت وخلفائه . ففى البيان الذى أصدره الديوان الى الشعب المصرى بتاريخ ٨ جمادى الثانية ١٢١٣ ( ١٧٩٨ ) لتهدئة الخواطر : « نصيحة من علماء الاسلام بمصر المحروسة نخبركم يا أهل المدائن والامصار من المؤمنين ويا سكان الأرياف من العربان والفلاحين ... بأن حضرة صارى عسكر الكبير أمير الجيوش بونايرتة اتفق معنا على أنه لا ينازع أحداً في دين الاسلام ولا يعارضنا فيما شرعه الله من الأحكام ويرفع عن الرعية سائر المظالم ويقتصر على أخذ الخراج ويزيل ما أحدثه الظلمة من المفارم فلا تعلقوا آمالكم بابراهيم ومراد » ( ٣١/٢ - ٣٢ ) ، وهذا يدل على أن العلماء قبل إصدار هذا البيان قد اشترطوا العمل بجملة مبادئ أساسية للحكم واستخلصوا من بونايرت تمهداً بها ، وهى احترام

الدين ، وعدم المساس بأحكام الشريعة وإقامة العدل  
والغناء مظام الماليك واقتصار واجبات المصريين ازاء  
الدولة على دفع الضرائب

ولمعرفة الاوضاع الدستورية في تلك الفترة ينبغي تتبع  
(الملصقات) الكثيرة التي كانت أجهزة الحكم (تنتشر) بها  
البيانات والمراسيم والقوانين والقرارات وعامة ما تنظم به  
العلاقة بين الحاكم والمحكوم . ويتأمل هذه الملصقات نجد  
أنها من ثلاثة أنواع (١) ملصقات موجهة من السلطات  
الفرنسية الى الشعب المصري مباشرة (٢) ملصقات موجهة  
من السلطات الفرنسية الى مجلس الوزراء (الديوان  
الخصوصي) او الى البرلمان (الديوان العمومي) (٣)  
ملصقات موجهة من مجلس الوزراء أو البرلمان الى الشعب  
المصري . وبتحليل نصوص هذه الملصقات نخرج بنتيحتين  
على غاية قصوى من الاهمية : أولاها ان هذه المجالس  
النيابية والتنفيذية المصرية كانت لها سلطة اصـدار  
القوانين فيما لا يمس السياسة العليا ، وثانيهما ان  
بونايرت كان يعد نفسه ( شكليا ) مسئولا امام (محفل  
الديوان) المصري بمثل ماكان مسئولا فعليا امام حكومة  
الادارة أو المؤتمر الوطني في بلاده ، فكان يقدم التقارير  
للديوان أولا بأول عن اماله وتحركاته وانتصاراته  
وانسحاباته العسكرية بتفصيل شديد ، بل لقد سمي في  
تقرير مشهور له جيشه المحارب في سوريا باسم (جيش  
مصر) . وتحدث عن انتصار هذا الجيش تحديده عن  
انتصار الجيش المصري . ولا شك أن مراعاة بونايرت أن  
يحافظ على هذه المسئولية الشكلية أمر يلفت النظر حقا .  
ويبدو من كلام الجبرتي أن بيانات السلطات الفرنسية  
الموجهة الى الشعب المصري رأيا نفسها كانت تقصرا في

البرلمان قبل نشرها في المصقات ، ففي الجبرتي أنه :  
« ولما اخذوا غزة ارسلوا طومارا بصورة الواقعة  
وبصموه نسخاً وقرىء بالديوان والصقوا نسخه المطبوعة  
بالاسواق وصورته :

( بسم الله الرحمن الرحيم ) ولا عدوان الا على  
الظالمين نخبر اهل مصر وأقاليمها أنه حضر فرمان  
مكتوب من غزة من حضرة الجنرال اسكندر برتييه خطابا  
الى حضرة سارى عسكر دوجا وكيل الجيوش بمصر  
يخبره فيه بأن العساكر الفرنسية .. الخ « ( ٣-٤٧ )  
وفي ثانى يوم من السنة الهجرية ١٢١٤ ( ١٨٩٩ ) جاء  
خطاب :

« من بونابارته سارى عسكر امير الجيوش  
الفرنساوية الى محفل ديوان مصر تخبركم عن سفره من  
بر الشام الى مصر فاني بفاية العجلة بحضورى لطرفكم  
نافر بعد ثلاثة ايام تمضى من تاريخه ونصل عندهم  
بعد خمسة عشر يوما وجائب معى جملة محاييس بكثرة  
ويبارق ومحقت سراية الجزائر وسور عسكا .. الخ «  
( ٦٧/٣ - ٦٨ )  
ومثل هذا :

« ( وفي سابع عشرينه ) لخص الفرنسية طومارا  
قرى بالديوان وطبع منه عدة نسخ والصقت بالاسواق  
على العسادة .. وصورتها من محفل الديوان الكبير  
بمصر بسم الله الرحمن الرحيم ولا عدوان الا على  
الظالمين نخبر اهل مصر اجمعين أنه حضر جواب من هكا  
من حضرة سارى عسكر الكبير خطابا الى حضرة سارى  
عسكري الوكيل بشفر دمياط .. » الى آخر ما فصله من

### اعمال عسكرية (٣/٥٦ )

وبهذا يكون قد استجد في مصر تقليد دستوري أساسه أن يقدم القائد العام مباشرة أو عن طريق نائبه تقارير عن نتائج أعماله العسكرية إلى « محفل الديوان » قبل نشرها على الناس . ومن العيب أن نزن أن هذه التقارير كانت تقدم سواء لمجرد « العلم » أو « للتصديق » عليها ، فكلما الفرضين يقوم على التعسف ، وإنما كانت تقدم كمرفق دستوري شكلي يتضمن اعترافا شكليا بشخصية الديوان العمومي على أنه سلطة نيابية شرعية وأنه حلقة وصل بين السلطة العسكرية والشعب المصري . وفي كثير من الأحوال كانت هذه التقارير المقدمة إلى البرلمان لا تنشر مباشرة ولكن تصدر في صورة بيان يصدره ( محفل الديوان الكبير ) للشعب المصري

أما اختصاص المجلس النيابي بإصدار القوانين فواضح من الأمثلة التي ساقها الجبرتي وهذا نموذج منها خاص بفرض عقوبة الإعدام في أحوال معينة منعاً لانتشار مرض السفلس :

« من محفل الديوان العمومي إلى جميع سكان مصر وبولاق ومصر القديمة أننا قد تأملنا وميزنا أن الوسيلة الأقرب والأبمن لتلطيف أو لمنع الخطر الضروري وهو تشويش الطامعون عدم المخالطة مع النساء المشهورات لأنهن الوسيلة الأولى للتشويش المذكور فلأجل ذلك حثمنا وربنا ومنعنا إلى مدة ثلاثين يوما من تاريخه إعلانه لجميع الناس أن كان فرنساويا أو مسلما أو روميا أو نصرانيا أو يهوديا من أي ملة كان كل من أدخل إلى مصر أو بولاق أو مصر القديمة من النساء المشهورات أن كان في يسوت المسكر أو كل من كان داخل المدينة فيكون فصاصه

بالموت كذلك من قبل النساء والبنات المشهورات بالصكر  
أن دخلن من أنفسهن أيضا يقاصن بالموت « (٥٧/٣)

وهذه الوثيقة ذات أهمية عظمى لأنها تثبت أن ولاية  
البرلمان المصرى فيما يتصل بسن القوانين المدنية كانت  
نافذة لا على الرعايا المصريين فحسب ، ولكن على الأجانب  
أيضا بما فيهم جنود جيش الاحتلال . ونظيرها القانون  
الخاص بتسجيل نزلاء الفنادق وإبلاغ الأقسام عنهم .  
ففيه نص يدل على سريانة على الفرنسيين مثل المصريين .

وهى ونظائرها تثبت أن سلطة إصدار القوانين فيما لايمس  
السياسة العليا كانت من اختصاص الديوان العمومى ،  
أو محفل الديوان الكبير كما كان يسمى أحيانا أو الديوان  
الديمومى كما سمي في مرسوم أنشائه (٣٧/٣) ويفسره  
الرافعى بالديوان الدائم ولكن لا يبعد أن تكون تسميته  
الأصلية من (ديموس) أى (الشعب) بمعنى ديوان الشعب .  
والمعنى محفوظ في كلمة العمومى ، كما فى اصطلاح  
( مجلس العموم ) البريطانى

ومن الممكن بناء عليه للمشتغلين بتاريخ القانون والفقه  
الدستورى أن يجمعوا من صفحات الجبرتى مجموعة  
التشريعات التى أصدرها البرلمان المصرى الاول . كما  
أن هناك عدة نماذج من قرارات مجلس الوزراء ( الديوان  
الخصوصى ) يمكن أيضا جمعها من الجبرتى

ومن التقارير المؤكدة للصفة النيابية للديوان العمومى  
التقرير الوارد من السلطات الفرنسية الى هذا الديوان  
بشأن الأعمال الحربية فى أبو قير ، حيث يقول  
الجبرتى :

« وصورتها لا اله الا الله صلى الله عليه وسلم تخبركم  
محفل الديوان بمصر المنتخب من أحسن الناس وأكملهم

بالعقل والتدبير عليكم سلام الله تعالى ورحمته وبركاته  
بعد مزيد السلام عليكم وكثرة الاشواق الزائدة اليكم  
نخبركم يا اهل الديوان المكرمين العظام لهذا المكتوب اننا  
وضعنا جماعات من عسكرينا بجبل الطرانة وبعد ذلك  
سرنا الى اقليم البحيرة الخ .. » ( ٧٥/٣ - ٧٦ )

وهذا النص يؤكد ايضا مسئولية الجيش امام البرلمان  
من ناحية الشكل والتنظيم الدستوري ، وهو وضع  
مشابه للاوضاع في فرنسا ذاتها بعد الثورة الفرنسية .  
وقد كان آخر عمل عمله بونابرت بمصر هو ابلاغ المصريين  
بعودته الى فرنسا وبيان اسباب هذه العودة واصدار  
مرسوم بتعيين كليبر قائدا عاما مكانه . وقد قرأ  
الجنرال دوجا هذه الوثيقة على اعضاء الديوان او  
( الرؤساء المصرية ) كما يسميهم الجبرتي ( ٧٩/٣ )  
كل هذه التنظيمات السياسية والتقاليد الدستورية  
التي استجذت في مصر خلال الحملة الفرنسية ، وفصل  
الجبرتي ذكرها تفصيلا وافيا ، بالاضافة الى النظريات  
الاساسية الواردة في بيانات بونابرت الاولى الداعية  
ضد فلسفة الحق الالهى والنظام الاقطاعى  
والامتيازات الطبقية الوراثية والمنادية بالمساواة امام  
القانون وبتكافؤ الفرص وبكافة حقوق الانسان وبتمجيد  
القومية المصرية ، كانت بغير شك الدعائم الاولى للفكر  
السياسى والاجتماعى الجديد فى مصر الحديثة . واذا  
كان من العسير العثور فى الجبرتي على افكار سياسية  
 واجتماعية بالمعنى المنظم المبلور فى فلسفة نظرية فان تدوينه  
لكل هذه الاحداث فى موضوعية كافية قد جعل من  
مدونته العظيمة مصدرا هاما من مصادر تكون الفكر  
السياسى والاجتماعى فى مصر وما طرأ عليه من تأثيرات

ثورية خطيرة ما كانت لتطرا عليه الا نتيجة لاحتكاك المصريين بنظم الحكم واساليبه ونظرياته الواردة عليهم من الغرب مع الحملة الفرنسية وما تلاها من اتصال مستمر بعد قرون من العزلة الكاملة داخل أسوار الامبراطورية العثمانية

هذه اذن كانت بدايات الديمقراطية المصرية ، فكرة وتنظيما ، بل وبدايات الحكم الجمهورى ، واذا كان من حقنا ان نستنتج شيئا من شروط ( الرؤساء المصرية ) لقبول حكم بوناپرت والحكم تحت بوناپرت ، فان اشتراطهم عدم المساس باحكام الشريعة الاسلامية كشرط للقبول يوحى بأن بوناپرت كان يحاول جادا ادخال القانون المدنى والجنائى الوضعى فى مصر ليقوم مقام الشريعة ثم هدل عن ذلك . . والجبرتى يذكر لنا ان بوناپرت عرض للمناقشة فى اول جمعية تأسيسية انشاها موضوع نظام الملكية ونظام التوريث وعرض وجهة نظر القانون الفرنسى فيهما فرفضه اعضاء الديوان بالاجماع ، بما فيهم الاقباط وتصارى الشوام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا . ومعنى هذا ان المصريين قبلوا من فلسفة الحكم الجديد النظام النيابى ، ولكنهم فى هذه المرحلة رفضوا مبدءا فصل الدين عن الدولة (١)

---

(١) النص المستعمل هو : « مجالس الانار فى التراجم والاخبار لمحقق زمانه ونادية اوانه الرافل فى حل العلوم المتوشح بنفائس منطوقها والمقهوم السابق فى حلية الرهان اللوذى العلامة الشيخ هيد الرحمن الجبرى الحنفى امطره الله تعالى بواسع احسانه وبره الخفى » ( طبعة بولاق ٤ اجزاء )



## الباب الثاني

رفاعة الطمطاوى

## ١ - رفاعة الطهطاوى

فى عام جلاء الحملة الفرنسسية عن مصر ، قيل بل وفى يوم خروج الفرنسيين وهو ١٥ أكتوبر ١٨٠١ ، ولد أبو الفكر المصرى الحديث ، ومؤسس نهضة مصر الثقافية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى رفاعة رافع الطهطاوى ، الذى استطاع بفكره وقلمه ونفسه فيما تقلد من وظائف رسمية ، أن يرسى الاساس العظيم الذى بنى عليه الفكر المصرى الحديث ونهضت عليه الثقافة المصرية الحديثة . وقد عاش رفاعة الطهطاوى الى أن بلغ الثالثة والسبعين من عمره ، فقد توفى فى ٢٧ مايو ١٨٧٣ ، وبذلك يكون قد عاصر محمد على وإبراهيم باشا وعباس الاول وسعيد باشا والخديو اسماعيل وبدايات حكم الخديو توفيق . وقد ظل يعمل ويكتب الى آخر أيام فى حياته ، وهو بفضل هذه الحياة المديدة فى قلب حياتنا الفكرية والثقافية قد استطاع أن يؤثر فى مجرى التفكير المصرى والثقافة المصرية تأثيرا عميقا متصلا بعمل من أعسر العسير على أصحاب الفكر السلفى والثقافة السلفية أن يعودوا بمصر القهقرى الى ظلام العصور الوسطى الذى نشره الاستعمار العثمانى باسم الدولة الدينية أو ما يسمى فى لفظة المذاهب السياسية بالثيوقراطية . فرفاعة الطهطاوى اذن أبو الفكر الثورى الحديث ، فى كل مجال من مجالات الثقافة والفكر

السياسى والاجتماعى ، وفى التربية والتعليم ، وفى علوم الدين والدنيا ، فلا عجب أن خرج من عباءة هذا الشيخ العظيم اعلام الفكر التقدمى فى مصر الحديثة ، من محمد عبده وقاسم أمين وعثمان جلال الى لطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق الى محمود عزمى ومحمد مندور ولا عجب ان كانت ثورة ١٨٨٢ وثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢ مدينة له بالشئ الكثير ، فهو الذى بذر بنور الفكرة الديموقراطية فى أول كتاب أصدره فى صدر حياته ، وهو « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » ( ١٨٣٤ ) ، وهو الذى بذر بنور الفكرة الراديكالية ، بل والفكرة الاشتراكية المعتدلة فى آخر كتاب عظيم أصدره فى أخريات حياته وهو « مناهج الالباب المصرية فى مباحج الاداب المصرية » ( ١٨٦٩ ) . وهو الذى ثبت الفكرة القومية المصرية فى زمن كانت المصرية فيه رداء من اردية العار يعير به السادة الترك وعاباهم من « الفلاحين » . وهو الذى وضع الاساس المكين لتحريز المرأة ودعا لحقها فى العلم والعمل قبل فاسم أمين بخمسين عاما ، وهو الذى علم المصريين أن علوم الدين لا تغنى عن علوم الدنيا ان هم أرادوا أن يلحقوا بركب الحضارة ، وهو الذى بشر فى أرض مصر بالحرية والمساواة والاخاء أساسا للمجتمع الانسانى

وقد ولد رفاعة الطهطاوى وقضى طفولته الاولى وصنياه الاول فى طهطا ، حيث تلقى علومه الاولى ، ثم تنقل غلاما بين منشأة النبعة ( بجوار جرجا ) ومدينة قنا وفرشوط ، ثم انتقل الى القاهرة عام ١٨١٧ ، بعد موت أبيه ليدرس فى الازهر ، وكان قد بلغ السادسة عشرة من عمره ، وفى الازهر تلقى الطهطاوى ما كان يتلقاه زملاؤه من علوم الدين واللغة والادب ، ولكنه تتلمذ على ذلك الشيخ الثائر الذى

كان له أكبر أثر في توجييه رفاة الطهطاوى كما كان له أكبر فضل عليه ، الا وهو الشيخ حسن العطار . وكان حسن العطار من أولئك العلماء الذين تفتحوا للعلوم والفنون الحديثة أيام الحملة الفرنسية على مصر ( ١٧٩٨ - ١٨٠١ ) ، وكان يختلف الى المجمع العلمى المصرى الذى أسسه بونابرت ويستمع الى ما يلقى فيه من محاضرات ويطلع فى مكتبته العامرة بالذخائر والنقائس . فآلهب العطار تلميذه رفاة الطهطاوى شوقا الى دراسة العلوم العصرية . ودرس رفاة الطهطاوى فى الازهر حتى بلغ الحادية والعشرين من عمره ثم علم فى الازهر عامين أو نحوهما ، حتى كان عام ١٨٢٤ ، فعينه محمد على اماما فى فرقة من فرق جيشه الجديد الذى عكف محمد على على بنائه منذ ١٨٢١ . فلما قررو محمد على ايفاد أول بعثة من شباب ذلك العصر الى باريس عام ١٨٢٦ لتلقى العلوم الحديثة فيها ، من علوم طبيعية وتكنولوجيا وعسكرية ، اختار رفاة الطهطاوى ليكون اماما لهذه البعثة الاولى

ولم تكن لرفاعة الطهطاوى فى باريس بحكم منصبه وظيفة الا وظيفته الدينية ، ولكن هكذا شامت ارادة هذا الرجل العظيم وشامت سعة افقه ، أن يكون أكثر اقبالا على دراسة العلوم من الطلاب الذين أوفد معهم ليكون مثقفهم الدينى . وتركهم يتعلمون ما أوفدوا لتعلمه من علوم طبيعية ، وعكف على دراسة الاداب والفنون وعامة ما نسميه اليوم بالعلوم الانسانية . فبدأ باتقان اللغة الفرنسية وفيها قرأ التاريخ والجغرافيا والادب . ولما شاع أمر هذا الامام المقبل على الدرس والتحصيل ضمه محمد على الى عضوية البعثة ليستغل درايته باللغات ولجعل له منه مترجما ينقل الى العربية ما تحتاج اليه

العسكرية المصرية من علوم عسكرية وهندسية وطبيعية  
وكيميائية وطبية وجغرافية وتاريخية . ولكن رفاة  
الطهطاوى درس الى جانب هذه العلوم الفلسفة وعلم  
الاجتماع والعلوم السياسية والميثولوجيا . وبذلك  
اجتمعت له تلك المعرفة الموسوعية التى لا غناء عنها لتكامل  
المعرفة . وأهم من هذا وذاك فقد كان رفاة الطهطاوى  
يدرس بعقل متأمل كل ما كان يجرى حوله فى باريس من  
أحداث سياسية واجتماعية ، ويتأمل بعقل متفتح تكوين  
المجتمع الفرنسى وعاداته وسلوكه وأفكاره ومعتقداته  
الاساسية . بل ويشترك بفكره ووجدانه فى الثورة  
التحررية التى اجتاحت فرنسا عام ١٨٣٠ ، فاطاحت  
بالمملكة المطلقة وبشارل العاشر ، آخر البوربون ، وجاءت  
بلويس فيليب وبنظام الملكية المقيدة

وبعد أن عاد رفاة الطهطاوى الى مصر عام ١٨٣١ ، بدأ  
جهاده العظيم فى وضع أسس الثقافة المصرية الحديثة .  
فأنشأ فى ١٨٣٦ « مدرسة اللسن » وكان ناظرا لها ،  
وكان الهدف من انشاء هذه المدرسة تخريج أفواج من  
المترجمين الذين ينقلون الى العربية أمهات الكتب فى العلوم  
والفنون والاداب ، وبفضل رفاة الطهطاوى أمكن لمدرسة  
الالسن أن تخرج أكثر من مائة مترجم مثقف خلال عشر  
سنوات . وكان رفاة الطهطاوى يراجع بنفسه ما يترجم  
من الكتب وينقحها ويشرف على طبعها ، وقد كان ثمرة ذلك  
الجهد العظيم أن أكثر من ألفى كتاب ترجم الى اللغة العربية  
فى تلك الفترة بفضل تفانى هذا الرجل العظيم وتلاميذه  
الافياء ..

ولكن رفاة الطهطاوى حتى قبل انشاء مدرسة الالسن  
قد شغل عدة وظائف تتصل بثقافته وخبرته فى اللغتين

العربية والفرنسية ، وكان موضع تقدير من محمد علي وابنه ابراهيم باشا . فما أن وصل الى الاسكندرية عام ١٨٣١ حتى استقبله ابراهيم باشا وأكرم وفادته ، وكان ابراهيم باشا قد سمع بجده وذكائه أثناء زيارته لباريس ، وأقطعه ٣٦ فدانا في الخانكة . ولما وصل الطهطاوى الى القاهرة استقبله محمد علي كما يستقبل العالم الكريم ،

فقد كان محمد علي يتلقى عنه أطيب التقارير من المسيو جومار Jomard مدير البعثة التعليمية المصرية في باريس . وعين محمد علي رفاعة الطهطاوى مدرسا في مدرسة الطب بأبي زعبل ، حيث كانت العلوم تدرس باللغة الفرنسية ، وكان يلقيها الاساتذة الاجانب على الطلاب فيقوم المترجمون بترجمتها وقراءتها عليهم بالعربية . وكانت هيئة المترجمين قوامها من الشوام يرأسهم رجل يدعى عنجورى ، وكانوا يتقنون الفرنسية ولكن عريبتهم لم تكن سائغة ، فلما انضم رفاعة الطهطاوى الى هذه الهيئة لم يلبث ان خلف عنجورى رئيسا لهيئة المترجمين ، وكان ذلك أيام أن كان كلوت بك مديرا للمدرسة الطب

ثم نقل رفاعة الطهطاوى مترجما في مدرسة الطبوجية ( المدفعية ) في طره . وقد خلف في هذا المنصب المستشرق الشاب كونيغ Krönig ، وفى أثناء عمله فى هذه المدرسة ترجم رفاعة الطهطاوى بعض المؤلفات فى الهندسة والجغرافيا مما يحتاج اليه طلاب المدارس العسكرية فو دراستهم . وكان رفاعة الطهطاوى يميل بطبعه الى الجغرافيا أكثر من ميله الى الهندسة . وكان مدير مدرسة المدفعية ،

واسمه دون أنطونيو دى سيجويرا بك Don Antonio de Seguera Bay قد اعتمد طبع كتاب فى الجغرافيا مؤلف بالعربية فى جزيرة مالطة ، ولكن رفاعة الطهطاوى وجد لغة هذا

الكتاب سقيمة وعياريته رتيكة فنقحها تنقيحا شديدا حتى خرجت الطبعة الثانية اكمل بمراحل من الطبعة الاولى . ولم يكتب الطهاوى بذلك فترجم للطلاب كتابا آخر فى الجغرافيا مما كان قد درسه فى باريس . وفى عام ١٨٣٤ تفسى فى القاهرة وباء الكوليرا ، فنزح رفاة الطهاوى الى بلدته طهطا ، وهناك عكف على ترجمة كتاب فى الجغرافيا لمالت بران Malte Brun ثم عاد الى القاهرة وقدم كتابه الى محمد على فمنحه رتبة « صاغ » فى الجيش

ولم يكن رفاة الطهاوى سعيدا بعمله فى مدرسة المدفعية ، غالبا بسبب غلبة العلوم الهندسية فى دراستها ، فوافق محمد على على نقله الى مدرسة اخرى . وكان محمد على قد أنشأ فى ١٨٣٤ « مدرسة الادارة » لتخريج أفواج من الموظفين الذين يحتاج اليهم دواوين الحكومة ، وجعل قوامها ثلاثين من الطلاب المثقفين ، يدرسون على استاذين هما ارتين شكرى أفندى واسطفان رسمى أفندى ،

وهما عضوا البعثة المصرية الاولى التى أوفدها محمد على الى باريس ، وكان الطلاب يدرسون فى مدرسة الادارة هذه اللغة الفرنسية والمحاسبة والهندسة والجغرافيا وفنون الادارة المدنية . وقد انضم رفاة الطهاوى الى هيئة التدريس فى هذه المدرسة التى كان الهدف من انشائها تخريج الموظفين ، وقد كانت أكثر مناهج الدراسة فى هذه المدرسة قائمة على الترجمة . فما أن كان الطلاب يتقنون اللغة الفرنسية اتقاناً كافياً حتى كانوا يكلفون بترجمة

كتاب من كتب التاريخ ينقلونه الى العربية فصلا فصلا ثم يدفع بالكتاب الى المطبعة . ولكن مدرسة الادارة هذه كانت قصيرة العمر ، فلم تلبث أن ألغيت عام ١٨٣٦ وأنشئت مكانها « مدرسة الالسن » الشهيرة ، التى نفسل اليها كل

طلاب مدرسة الادارة . كذلك ادمجت في مدرسة اللسن  
« مدرسة التاريخ والجغرافيا » التي كان محمد علي قد  
انشاها عام ١٨٣٥ ملحقة بمدرسة المدفعية وجعل رفاعة  
الطهطاوى مديرا لها والاستاذ الوحيد بها ربما ارضاء له  
لضيقه بالعلوم الهندسية والرياضية ، وقد كان الفرض  
من انشاء « مدرسة التاريخ والجغرافيا » هذه امداد  
المدارس العسكرية العديدة التي انشاها محمد علي  
بمدرسين للتاريخ والجغرافيا . وقد اُنشئت مدرسة  
اللسن بناء على اقتراح من رفاعة رافع الطهطاوى ، وقد  
شابهت هذه المدرسة عند انشائها خليطا من كلية الاداب  
وكلية الحقوق في آن واحد ، وكانت اللغات التي تدرس  
فيها الى جانب العربية هي الفرنسية والتركية والفارسية  
والايطالية والانجليزية ، أما بقية مواد الدراسة فكانت  
التاريخ والجغرافيا والادب والشريعة الاسلامية والقانون ،  
وكان طلابها يعلون الترجمة بطريقة عملية ، فكانوا  
يشاركون في ترجمة الكتب المقررة بمساعدة الاستاذ ، ثم  
تعرض ترجماتهم على استاذ العربية لتنقيحها وتحسين  
صيغتها . ولذا فقد كانت هذه المدرسة في أول عهدها  
تسمى « بمدرسة الترجمة » ثم سميت بعد ذلك « بمدرسة  
اللسن » وعين رفاعة الطهطاوى ناظرا أو مديرا لها بعد  
عام من انشائها . وكان يختار تلاميذه من قرى الصعيد  
ومن طلاب الأزهر . وقد عين الفوج الأول من خريجي هذه  
المدرسة في مختلف الوظائف بدواوين الحكومة ، كما  
توافر الكتّيبون من خريجها على ترجمة روائع الادب  
الفرنسي . وكان رفاعة الطهطاوى نفسه يقوم بتدريس  
اللغات والادارة والشريعة والقانون الفرنسي  
ولكن الكتب الاولى التي قام طلاب مدرسة اللسن



وخرى جوها بترجمتها لم تسكن كتب الادب ، بل كتب العلوم والفنون والصناعات واخصها كتب العلوم العسكرية ، ثم كتب الطب والرياضة والهندسة . فلما انتضى عصر محمد على ، عصر الفتوحات العظيمة ، حول عام ١٨٤٠ ، وجاء عصر عباس الاول ، وكان عصر اضمحلال وانكماش اتجه خريجو مدرسة اللسن الى ترجمة الاثار الادبية . وقد عاشت مدرسة اللسن خمسة عشر عاما من ١٨٣٥ الى نوفمبر ١٨٤٩ حين اغلقها عباس الاول الذى كان يضيّق بالعلوم والفنون والاداب جميعا ، بل وبكل بارقة من نور يمكن ان تشع في العقول أو تضيء القلوب . ولم يبطش عباس الاول بمدرسة اللسن دفعة واحدة ، وانما بدأ بتشتيت اساتذتها الذين خدموا في ظل محمد على وابراهيم باشا ، وكان في مقدمة من شتتهم رفاعة رافع الطهطاوى بطبيعة الحال . ثم امر عباس الاول بنقل المدرسة الى مدرسة المبتديان بالناصرية في اكتوبر ١٨٤٩ ، وكانت هذه المدرسة صغيرة البناء فلم تتسع لمكتبة مدرسة اللسن ولا لمتحفها ، فنقلت المكتبة والمتحف الى مدرسة المهندسخانة ببولاق ، ثم لم يلبث عباس الاول ان الغى مدرسة اللسن جملة في نوفمبر ١٨٤٩ . وقبل ان ينصرم العام نقل رفاعة الطهطاوى متغيا الى السودان وعين ناظرا على مدرسة ابتدائية في الخرطوم ونفى معه زميله وصديقه محمد بيومى استاذ الرياضة الذى لم يحتمل الصدمة فمات في السودان . وبابعد الرأس تفرق الاعضاء . لقد كان من سخيرة القدر ان عباس الاول الذى اقترن اسمه باغلاق المدارس في مصر يرسل الى الخرطوم اكبر رأس مفكر في البلاد ليعلم السودانيين .

واستبد الحزن برفاة الطهطاوى في مناه ، ولكن هذا

لم يشغله عن عمله ، فترجم رواية « وقائع تليماك »  
Fénélon Les Aventures de Télémaque لفنيلون  
وقد نشرت في بيروت وانصرف الى تنشئة شسباب  
السودان الذين عاش الطهطاوى ليراهم يعلمون في مدارس  
السودان في عهد الخديوى اسماعيل

ولما مات عباس الاول عام ١٨٥٨ خلفه سعيد باشا ،  
عاد رفاعة الطهطاوى الى مصر حيث استرد بعض مكانته  
الضائعة . فقد عين في مختلف الوظائف الرفيعة : عين  
اولا مديرا للقسم الاوروبى في محافظة القاهرة ، ثم وكيل  
للمدرسة الحربية بالحوض المرصود ، ثم مديرا للمدرسة  
الحربية بالقلعة ، وكان يشرف على اقسام الترجمة  
والمحاسبة وغيرها . ورقى الى رتبة « المميز » . ولكن  
كل هذه الاقسام او الادارات التى كان يشرف عليها رفاعة  
الطهطاوى الغيت عام ١٨٦٠ بما في ذلك ادارة الترجمة .  
نظف بلا وظيفة محددة حتى مهد الخديو اسماعيل الذى  
عرف كيف ينتفع من خدماته في نشر التعليم

وفي ١٨٦٣ اعاد الخديو اسماعيل ادارة الترجمة مرة  
اخرى ، وعين رفاعة الطهطاوى مديرا لها ، وعينه في  
الوقت نفسه عضوا في لجنة المدارس ، التى كانت تشرف  
على تنظيم التعليم في مصر فكان خير معاون لعلى باشا  
مبارك . وحين انشأ على مبارك مجلة « روضة المدارس »  
عام ١٨٧٠ ، جعل رفاعة الطهطاوى رئيس تحريرها . وقد  
ظل رئيسا لتحرير هذه المجلة ثلاث سنوات حتى مات في  
١٨٧٣ . ولقد كانت هذه المجلة الادبية الاجتماعية نصف  
الشهرية منبرا لصفوة مثقفى عصر اسماعيل ، فكان بين  
محرريها على باشا مبارك وعبد الله باشا فكرى ومحمد  
قدرى باشا واسماعيل باشا الفلكى « وصالح بك مجدى ،

وهو أنجب تلاميذ رفاعة الطهطاوى ، والشيخ حمزة فتح الله ، وأسماعيل الهندى صبرى ( الشاعر اسماعيل باشا صبرى ) ، ومعهم كان على فهمى رفاعة باشا ابن رفاعة الطهطاوى ، وكان من كبار رجال التعليم . وكانت هذه المجلة توزع بالمجان على تلاميذ المدارس لتنشر الثقافة بين الطلاب . وفي عام ١٨٦٨ أعيدت مدرسة اللسان الى الحياة بعد ضمها لمدرسة الادارة وكانت هذه مركزا للدراسات القانونية ، وقد أصبحت النواة التى خرجت منها مدرسة الحقوق ، أو كلية الحقوق كما نسميها منذ تأميم الجامعة عام ١٩٢٥ . وقد كانت السنوات العشر الأخيرة من أخصب السنوات في حياة رفاعة الطهطاوى .

وإذا كان الطهطاوى قد بهر العقول في صدر حياته بكتابه العظيم « تخليص الأبريز في تلخيص باريز » ، الذى صدر عام ١٨٣٤ ، وهو وصف وتحليل للمجتمع الفرنسى من كافة جوانبه أيام اقامة الطهطاوى في فرنسا أماما للبعثة المصرية وعضوا بها ، فإن « مناهج الألباب المصرية » الذى صدر عام ١٨٦٩ يعد في نظرى أخطر كتاب في فلسفة الاجتماع والسياسة والتشريع صدر في النصف الثانى من القرن التاسع عشر وليس في عصر اسماعيل وحده . وحين قرر الخديوى اسماعيل - كجزء من خطته لجعل مصر دولة عصرية ، أو « قطعة من أوربا » كما كان يقول - وضع أسس القانون المصرى على أساس القانون الفرنسى الذى يسمى عادة « كود نابوليون » ( أى مدونة نابوليون أو قانون نابوليون ) لجأ الى رفاعة الطهطاوى وتلاميذه لكى يحققوا له ما أراد . فاشترك رفاعة الطهطاوى وعبد الله بك السيد في ترجمة القانون المدنى الفرنسى . واشترك عبد الله أبو السفند الهندى وحسن فهمى في ترجمة قانون

الاجراءات تحت اشراف رفاة الطهطاوى . وترجم محمد قدرى باشا قانون العقوبات ، أما صالح مجدى بك فقد ترجم قانون الاحكام الجنائية ، وكانت هذه الموسوعة القانونية هي الاساس الذى بنى عليه القانون المصرى الحديث . وقد كتب الطهطاوى بحوثا عديدة تشتمل على دراسات مقارنة بين الشريعة الاسلامية والتشريع الفرنسى

كذلك لعب رفاة الطهطاوى دورا خطيرا فى حياة الصحافة المصرية ، دورا يجعل من واجبنا أن نسميه « أبا الصحافة المصرية » . فالصحيفة الاولى التى عرفت بها مصر ، وهى الكورىيه ديجيت « ، Courier d'Egypte ( أى « بريد مصر » ) صدرت لأول مرة فى ٢٩ اغسطس ١٧٩٨ بأمر بوناپرت ، واختفت بانتهاء الحملة الفرنسية ، وكانت تصدر باللغة الفرنسية لتخاطب جنود الحملة ونفرا قليلا من الاجانب المحليين القارئين بالفرنسية ، والصحيفة الثانية كانت «لاديكاد ايجبسين » ( «العشرة المصرية» ) وهى بالفرنسية أيضا وقد صدرت بأمر بوناپرت فى أول أكتوبر لنشر أبحاث المجمع العلمى المصرى

وبعد أكثر من ربع قرن من سنوات القوضى السياسية والصراع من أجل السلطة ، أسس محمد على ، بعد أن استتب له الحكم فى البلاد ، الجريدة الرسمية « الوقائع المصرية » عام ١٨٢٨ أثناء بعثة رفاة الطهطاوى وزملائه فى فرنسا . وكانت هذه الجريدة تظهر فى لغتين : التركية والعربية . ولما كانت لغة البلاد الرسمية يومئذ هى اللغة التركية ، فقد كانت «الوقائع المصرية» تكتب أصلا باللغة التركية ثم تترجم بعربية ركيكة مما كان فى طاقة جاهلية ذلك العصر . أما موضوعات هذه الجريدة الرسمية فلم

تكن تخرج عن الاخبار الرسمية وبعض الوقائع المتفرقة ،  
ثم دخلتها الاخبار الواردة من الخارج ابتداء من العدد ١٥  
وقد ظل الحال على هذا المنوال في « الوقائع المصرية »  
حتى عين رفاعة الطهطاوى رئيسا لتحريرها في ١١ يناير  
عام ١٨٤٢ أيام حكم ابراهيم باشا ، وقد شغل الطهطاوى  
هذا المنصب حتى نفاه عباس الاول الى السودان عام  
١٨٤٩ . وحين تقلد رفاعة الطهطاوى رئاسة تحرير

« الوقائع المصرية » ، كانت المواد التركية تشغل النصف  
الايمن من صفحات الجريدة باعتبار ان التركية كانت لغة  
البلاد الرسمية ، بينما كانت العربية تشغل النصف الايسر  
باعتبار أنها الفرع لا الاصل . فلما راس رفاعة الطهطاوى

تحرير « الوقائع » عكس الوضع وخصص العمود الايمن  
للمادة العربية والعمود الايسر للمادة التركية . كذلك خطا  
الخطوة الباسلة التالية ، وهي انه جعل المسادة الاصلية  
تكتب أولا باللغة العربية ثم تترجم الى اللغة التركية ،  
وقد استطاع ان يحصل على ترخيص بذلك من ديوان  
المدارس الذى كان يشرف على اصدار « الوقائع المصرية »  
وكذلك خطا رفاعة الطهطاوى الخطوة الباسلة الثالثة  
فجعل اخبار مصر تتقدم كل الاخبار ثم تأتى بعد ذلك  
الاخبار الواردة من الخارج ، بما فى ذلك اخبار تركيا  
صاحبة السيادة على البلاد . وقد استطاع رفاعة

الطهطاوى ان يثبت هذا النظام عاما كاملا ، ولكن الطبقة  
الحاكمة اتركية لم تلبث ان تالبت عليه وارغمته على  
التراجع فيما أجرى من اصلاحات ، فعاد كل شيء الى  
سيرته الاولى . ومع ذلك فقد استطاع رفاعة الطهطاوى  
ان يسجل للغة العربية والقومية المصرية نصرا ادبيا عظيما  
فى زمن كان نفوذ الترك فيه يسيطر على كل شيء فى البلاد

أو يكاد . أما بقية القصة فيما فعله هذا الرجل العظيم « بالوقائع المصرية » فهي أنه أفسح صفحاتها للمواد الأدبية والثقافية بوجه عام . فكان ينشر فيها مقتطفات من « مقدمة » ابن خلدون أو غيره من نصوص الأدب العربي، أو ينشر فيها موادا في الاقتصاد أو في التجارة أو في التعريف بثروات السودان ووسط إفريقيا . كذلك كانت افتتاحية « الوقائع المصرية » لا تخرج عن مقال في مدح الوالى والتسبيح بحمده ، فجعل الطهطاوى من افتتاحية « الوقائع » مقالا تحليليا عميقا في موضوع من الموضوعات السياسية والاجتماعية . أما هذه القصير في رياضية تحرير « روضة المدارس » الذى صدر العدد الأول منها في ١٧ أبريل ١٨٧٠ ، فكان أهم ما يميزه اهتمامه المتصل بشئون المرأة واخبارها فلم يخل عدد من أعداد هذه المجلة من شيء يتصل بالمرأة . بل لقد دعا الطهطاوى ناظرات مدارس البنات ومدرساتها لموافاة مجلته بالمقالات والموضوعات . ويبدو أن مدارس البنات القائمة يومئذ كانت كلها مدارس أهلية ، فبعض من كتبوا عن تاريخ هذه الفترة يقول أن أول مدرسة للبنات ذات صفة رسمية انشئت عام ١٨٧٣ بالسيوفية ، أنشأتها إحدى زوجيات الخديوى اسماعيل ، ثم تعددت من بعدها مدارس البنات ..

هذه صورة موجزة لسيرة ذلك المفكر العملاق الذى وضع أساس الفكر المصرى الحديث والثقافة المصرية الحديثة ، منذ أن لمع نجمه نحو عام ١٨٣٤ الى أن انطفأ سراجُه عام ١٨٧٣ . ومما يؤثر عنه فى حياته الشخصية انه أعتق من كان يملك من العبيد والجواري ، لاشك عملا بمبادئ الحرية والمساواة والأخاد التى كان يمتنقها .

وقد مات عن ثروة تقترب من الألفى فدان ، ومكتبة تحوى نحو ٥٠٠ كتاب وفى رواية نحو ٨٤٠٠ كتاب من بينها نحو ١٠٦٤ مخطوطا . وقد جمع أكثر هذا المال من عمله على طريقة ذلك الزمان ، فكان كلما ترجم كتابا قيما اقتطعه الوالى نحو مائتى فدان . أما أعمال الطهطاوى التى نشرت ، بين مؤلفة ومترجمة ، فقد بلغت ستة عشر مجلدا بحسب ما ورد ، فى كتاب حفيده الأستاذ فتحى الطهطاوى من سيرته وآثاره الصادر فى ١٩٥٨ بمناسبة احتفال المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بمرور ٨٥ عاما على وفاته ، وهى : « القول السديد فى الاجتهاد والتجديد » و « البسمة المتفرقة فى الشيع المتبررة » و « متن الأجرومية » و « التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية » و « منظوم فى مصطلح الحديث » و « نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز » و « تخليص الأبرير فى تلخيص بآرير » و « مناهج الابواب المصرية فى مباهج الآداب العصرية » و « المرشد الامين للبنات والبنين » و « التعريبات الثقافية لمريد الجغرافية للطبرون » و « الكواكب المنيرة فى ليالى افراح العزيز المقمرة » و « قلائد الفاخر فى شرب عوائد الاوائل والاواخر » و « كتاب مبادئ الهندسة » و « القانون الفرنساوى المدنى » و « نظم العقود فى كسر العود » و « مواقع الافلاك فى وقائع تليماك » . وأما مخطوطات رفاعة الطهطاوى التى لم تنشر بعد فهى أربعة عشر مخطوطا ، بيانها :

« أرجوزة فى علم الكلام » و « بحث فى المذاهب الدينية لطلبة مدرسة الاسن » وموجز « معاهد التنصيص على شواهد التخصيص لبد الدين القزوينى » و « انوار توفيق

الجليل » و « نبذة في تاريخ اسكندر الاكبر » و « نبذة في  
الميتولوجيا » و « مقدمة تاريخ مصر » و « دستور فرنسا »  
و « كتاب وصول القوى الطبية » و « نبذة في المعسلم  
والسياسة والصحة » و « قطعة من عمليات ضبط  
عظام » و « المعادن النافعة لتدبير معاش الخسلايق »  
و « تعريب الامثال في تاديب الاطفال » و « ترجمة رثاء  
فولتير للويس الرابع عشر » ، هذا عدا عشرات من الكتب  
أشرف الطهطاوى على ترجمتها في الطب والتشريع والزراعة  
والجغرافية الطبيعية والرحلات والفلسفة والمنطق  
والتاريخ ، ومن أهمها « قرّة النفوس والعيون بسير  
ما توسطت من القرون » ( عن تاريخ العصور الوسطى ) ،  
و « نظم اللالىء في السلوك فيمن حكم فرنسا من الملوك »  
و « كتاب في تاريخ فرنسا ترجمة حسن قاسم » و « كتاب في  
تاريخ الامبراطور شريكان » و « كتاب الروض المزهر في تاريخ  
بطرس الاكبر » و « كتاب تاريخ كرلوس الثاني عشر ملك  
السويد للباشجاويش محمد مصطفى » ( تاريخ « شارل  
الثاني عشر » وهو من أهم مؤلفات فولتير ) و « كتاب برهان  
البيان في استكمال واختلال دولة الزمان تأليف منتسكيو  
وترجمة حسن الجبيلي » الخ ..

وهذه العناوين والموضوعات تعطى صورة واضحة لما  
كان يقرؤه المثقفون في القرن التاسع عشر حتى قبل عصر  
اسماعيل . ومن يتأملها يجد ان مدرسة اللسن قد غدت  
المثقفين المصريين بمكتبة وافية تشتمل على أهم المراجع  
الاساسية في التاريخ والادب والعلوم السياسية  
واوليات العلوم وبذلك وفرت الحد الأدنى من الثقافة  
للمثقفين ، ورسخت في نفوس المثقفين أهم المبادئ



## التقدمية التى بنيت عليها الحضارة الحديثة

وإذا أردت ان تعرف ثقافة مثقف أو ان تعرف شيئا من فكره وسلوكه فادخل مكتبته . وقد جاء غنى كتابات من عنوا بجمع اثار رفاعة الطهطاوى أو التعريف بها ان مكتبته كانت تتميز بظاهرتين ، احدهما ارتفاع نسبة الكتب الموضوعة فى « العلوم المعاشية » كالتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعلوم السياسية والطب والكيمياء الخ ثم ارتفاع نسبة الكتب الفرنسية مما هو مألوف عند امثاله من علماء الازهر الذين لم تشغلهم علوم الدين عن الاقبال على علوم الدنيا . ولكن رفاعة الطهطاوى نفسه لا يتركنا بحاجة الى استقصاء مصادر ثقافته الأوروبية ، فهو يكتب فى كتابه الشهير « تخلص الابريز فى تلخيص باريز » الذى صدر عام ١٨٣٤ متحدثا عن دراساته أيام اقامته بباريس بين ١٨٢٧ و ١٨٣١ فيقول :

« وقد قرأت كثيرا من كتب الادب فمنها مجموعة نويل ، ومنها عدة مواضع من ديوان ولثير ( يقصد أعمال فولثير ) ، وديوان رسين وديوان روسو ( وديوان مونتسكيو ) خصوصا مراسلاته الفارسية التى يعرف بها الفرق بين اداب الافرنج والعجم ، وهى أشبه بميزان بين الاداب الغربية والشرقية وقرأت أيضا وحدى مراسلات انكليزية صنفها القونتسة شبيستر فيلد « يقصد الكونت أو اللورد تشستر فيلد » لتربية ولده وتعريفه ، وكثيرا من المقامات ( يقصد القصص ؟ أو المقالات ؟ ) الفرنسية . وبالجمله فقد اطلعت فى اداب الفرنسية على كثير من مؤلفاتها الشهيرة

« وقرأت فى الحقوق الطبيعية مع معلمها كتاب برلماكي وترجمته وفهمته فهما جيدا ، وهذا الفن عن التحسين والتقبيح العقلين ( يقصد النقد العقلي )

يجعله الافرنج اساسا لاحكامهم السياسية المسماة  
عندهم شرعية .. وقرات ايضا مع مسيو شواليه  
جزئين من كتاب يسمى روح الشرائع ، مؤلفه  
شهر بين فرنساوية يقال له منتسكيو ، وهو أشبه  
بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ، ومبنى على  
التحسين والتقبيح العقليين ، ويلقب عندهم بابن خلدون  
الافرنجى ، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم منتسكيو  
الشرق ، اى منتسكيو الاسلام . وقرات أيضا في هذا المعنى  
كتابا يسمى : عقد التانس والاجتماع الانسانى ( يقصد  
العقد الاجتماعى ) ، مؤلفه يقال له روسو ، وهو عظيم  
فى معناه

» وقرات فى الفلسفة تاريخ الفلاسفة المتقدم المشتمل  
على مذاهبهم وعقائدهم وحكمهم ومواعظهم . وقرات عدة  
محال نفيسة فى معظم الفلسفة للخواجه ولتير . وعدة  
محال فى كتب قندياق ( يقصد كوندياك ) ..

هذا اذن مفتاحنا الى المكونات الفكرية لعقل رفاة  
الطهطاوى فى شبابه : درس الطهطاوى اعمال فلاسفة  
الثورة الفرنسية : فولتير ومونتسكيو وروسو وكوندياك كما  
درس بعض اثار حركة التنوير الاوربية كخطابات اللورد  
تشترفيلد لولده فيليب ستانهورب . ولو اننا بحثنا فى  
جولة فكرية عما كان يقرؤه ثوار ذلك العصر ، عصر الثورات  
الفرنسية ، بين ١٧٨٩ و ١٨٣٠ ، لوجدنا ان الغذاء العقلى  
الرئيسى لثائر مثل جفرسون أو وليم جودوين أو توماس  
بين أو اللورد بيرون أو شلى أو جوته الشاب لم يكن يخرج  
فى صميمه من أعمال فولتير وروسو ومونتسكيو وكوندياك ،  
وربما اضافوا اليهم شيئا من ديلرو وكوندورسيه وفولنى  
فرفاة الطهطاوى اذن كان يعيش فى عصره مع اكثر العقول

تقدمية واشدها ثورية ورفاعة الطهطاوى اذن قد تلقى بفكره  
ووجدانه من منابعها الاولى كل تلك الفلسفات الخطيرة  
العميقة الرهيبة ، العقلانية منها والوجدانية ، المادية منها  
والمثالية على السواء ، المتضاربة منها والمنسجمة فى وقت  
واحد ، الملتقية ، رغم ما يفصلها من هوة عميقة ، على شيء  
واحد ، وهو ضرورة زلزلة الملكية المستبدة القائمة على  
الحق الالهى والنظام الاقطاعى الارستقراطى بامتيازاته  
الطبقية وطفيلانه المادى والروحى ، وضرورة تفويض دعائمها  
واعادة بناء المجتمع الانسانى على أسس جديدة من الحرية  
والمساواة والاخاء كما كان الناس يقولون أيام الثورة  
الفرنسية ..

هذه كانت الافكار الاساسية التى تعرض لها رفاعة  
الطهطاوى اثناء اقامته فى باريس وعاش فى مناخها خمس  
سنوات كاملة وكلها تقوم على الدعوة للحرية والمساواة  
والاخاء بين البشر ، وقد كانت مبادئ الثورة الفرنسية  
هذه هى الحل السياسى الاجتماعى والفلسفى الذى قدمه  
مفكرو البورجوازية النائرة على الارستقراطية ، ومثقفو  
الطبقة الوسطى النائرة على الاقطاع . ومنهم من وصل  
اليه من طريق الايمان بالعقل والحق الطبيعى ومنهم من  
وصل اليه بارتعاشة الوجدان او بحق الفطرة ، ولكن  
الفريقين التقيا عند مبدأ واحد هو تقديس الحرية والمساواة  
امام الله والقانون وفرص الحياة وتعديل العقد الاجتماعى  
بين البشر بحيث يتحول من عقد الذمان الى عقد قائم على  
الاخاء بين الناس وعلى الاختيار الحر الذى لا شبهة فيه  
للاكره . وجماع هذا هو ماسمونه بالديمقراطية الليبرالية  
او حكم الشعب القائم على الحرية المطلقة فى الفكر والفعل  
والشعور والسلوك والتعبير فى أى شكل من الاشكال

ولاشك أن رفاعة الطهطاوى كان حتى قبل سفره الى فرنسا قد سمع من استاذة الشيخ حسن العطار ومن غير الشيخ حسن العطار ذكريات عن الفرنسيين وتقدمهم فى العلوم والفنون ، وما كان الفرنسيون يعرضونه فى المجمع العلمى المصرى من تجارب فى الفيزياء والكيمياء او ماكانوا يعرضونه فى متحفهم ومرصدهم من ايات تدل على طول بلعهم فى علوم النبات والحيوان والفلك وما الى ذلك كله . وقد راينا كيف وقف الجبرتى مبهورا امام ما رآه فى المجمع العلمى المصرى من فتوحات العلم الحديث . كذلك نلصق من صفحات الجبرتى انه وقف وقفة المبهور من تقسدم الفرنسيين الالى والتكنولوجى ومهارتهم ونظامهم فى انجاز الاعمال . فهو مثلا يحدثنا عن الطريقة الى شق بها المهندسون طريقا مستقيما طويلا

« من الازبكية الى جهة قبة النصر المعروفة بقبة العرب جهة العادلية على خط مستقيم من الجهتين . ويبدوا بذلك انفارا منهم يتعاهدون تلك الطرق ويصلحون مايخرج منها عن قالب الاعتدال بكثرة الدوس وحوافر الخيول والبغال والحمير ، وفعلوا هذا الشغل الكبير والفعل العظيم فى اقرب زمن ، ولم يسخروا احدا فى العمل . بل كانوا يعطون الرجال زيادة عن اجرهم المعتادة ويصرفونهم بعد الظهيرة ، ويستعينون فى الاشغال وسرعة العمل بالالات القرية الماخذ السهلة التناول المساعدة فى العمل وقلة الكلفة : كانوا يجعلون بدل الفلقان والقصاع عربات صغيرة ويدها معتدلتان من خلف ، يملؤها الفاعل ترابا او طينا او احجارا من مقدمها بسهولة ، بحيث تسع مقدار خمسة غلقان ، ثم يقبض بيديه على خشبتيها المذكورتين ويدفعها امامه فتجسرى على

عجلتها بأدنى مساعدة الى محل العمل ، فيميلها باحدى يديه ويفرع ما فيها من غير تصب ولا مشقة . وذلك لهم قؤوس وفزم محكمة الصنعة متقنة الوضع ، وغالب الصناع من جنسهم ، ولا يقطعون الاحجار والاحشاب الا بالطرق الهندسية على الرواية القائمة والخطوط المستقيمة .  
( « عجائب الآثار » ٣٣/٣ )

وفى هذا الوصف واشباهه يتجلى اعجاب الجبرتي بما رآه عند الفرنسيين من تقدم آلى وحسن تنظيم ومهارة فى استخدام الدكاء العملى . كذلك يتجلى اعجاب الجبرتي ببعض القوانين التى سنّها الفرنسيون صيانة للصحة العامة او للامن العام : « وفيه نادوا بوقود قناديل سهارى بالطرق والاسواق وان يكون على كل دار قنديل وعلى كل ثلاثة دكاكين قنديل وان يلزموا الكنس والرش وتنظيف الطرق من العفوشات والقاذورات » ( ١٩/٣ ) او « وفيه نهبوا على الناس بالمنع من دفن الموتى بالترب القريبة من المساكن كتربة الازبكية والرويمى ، ولا يدفنون الموتى الا فى القرافات البعيدة ، والذي ليس له تربة يدفن ميتة فى ترب الممالك ، واذا دفنوا يبالغون فى تسفيل الحفر . ونادوا ايضا بنشر الثياب والامتعة والفرش بالاسطحة حدة ايام وتبخير البيوت بالبخورات المذهبة للعفونة ، كل ذلك للخوف من حصول الطاعون » ( ٢١/٣ )

ولكن رغم كل هذا الاعجاب الواضح فى الجبرتي نجده لا يتجاوب مع عادات الفرنسيين وتقاليدهم ومعتقداتهم الا فيما ندر . فالجبرتي شديد الهجاء لما رآه من سفور المرأة الفرنسية وتحررها وتفانى الرجل الفرنسى فى احترامها و « الخضوع » لها على حد قوله ، وهو شديد التنديد بما تجسم له من انه انحلال اخلاقى نتيجة لاختلاط

الجنسين وانحراف عن الفضيلة . ولعل من المواضع القليلة التي خرج فيها الجبرتي عن تحفظه في وصف ذلك المجتمع الاوروبى الغريب المحيط واعلن فيها اعجابه بنظم الفرنسيين كان حيث تعرض لوصف محاكمة سليمان الحلبي قاتل كليبر ، فهو يتوسع في سرد كل ما جرى من اجراءات وينقل كل مادون من محاضر : « لتضمنها خبر الواقعة وكيفية الحكومة ، ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدينون بدين ، وكيف قد تجارى على كبيرهم يمسو بهم رجل افاقى اهوج وغدره وقبضوا عليه وقرروه ولم يعجلوا بقتله من اخبر عنهم بمجرد الاقرار ، بعد ان عثروا عليه ووجدوا معه الة القتل مضخة بدم سارى عسكريهم واميرهم ، بل ربوا حكومة ومحاكمة واحضروا القاتل وكرروا عليه السؤال والاستفهام ، مرة بالقول ومرة بالعقوبة ، ثم احضروا من اخبر عنهم وسالوهم على انفرادهم ومجتمعين ، ثم نفذوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم ، واطلقوا مصطفى افندى البرصلى الخطاط حيث لم يلزمه حكم ولم يتوجه عليه قصاص كما يفهم جميع ذلك من فحوى المسطور بخلاف ما رأيناه بعد ذلك من افعال اوباش العساكر ( يقصد العثمانية في ثورة القاهرة الثانية ) الذين يدعون الاسلام ويزعمون انهم مجاهدون وقتلهم الانفس وتجاريهم على هدم البنية الانسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية » ( ١١٧/٣ )

ولاشك ان موقف الجبرتي كان يختلف تماما عن موقف رفاة الطهطاوى فالجبرتي كان مصريا لم ير في الفرنسيين الا جيش احتلال غزا بلاده واغتصبها ، ومهما كان هو ومما صروه قد لمسوا الفرق بين الفاسد الجاهل كالترك

والماليك والغاصب المستنير كالفرنسيين ، فالغاصب  
غاصب مهما علا كعبه في مدارج الحضارة ، والشعب  
الصريع لا يرى منه إلا نواجذه ، بل وربما لا ينبغى ان يرى  
منه إلا نواجذه . اما رفاعة الطهطاوى ، فقد رأى الفرنسيين  
فى بلادهم وخالط مجتمعهم المدنى على طبيعته وبذلك اتبع  
له ان يدرس كيانهم الاجتماعى وعاداتهم وتقاليدهم  
ومعتقداتهم بفكر مفتوح واضح الحياء . ولعل ربع قرن  
من حكم محمد على وتعاظم بأس مصر فى الشرق الاوسط  
واندفاع مصر الى الاخذ بالاسباب المادية فى الحضارة  
الاوروبية قد يسر مهمة رفاعة الطهطاوى وجعله يركز  
انتباهه على الجوانب الفكرية والروحية والانسانية فى  
المجتمع الفرنسى . لقد انتهى عصر الصلحة الاولى التى  
ايقظت المصريين الى ضرورة الاخذ بالعلوم الحديثة لتجديد  
حياتهم المادية ، وغدت هذه ، بفضل محمد على سياسة  
البلاد الرسمية . ولكن بقيت مهمة أشد صرا وهى ضرورة  
الدعوة الى الاخذ بالفلسفات الحديثة لتجديد الحياة  
الفكرية على ارض مصر ، فليس بالمادة وحدها يحيا المجتمع  
ولقد تصدى رفاعة الطهطاوى لهذه المهمة فكان نعم المفكر  
ونعم البشير

## ٢ - تحرير المرأة : ١٨٣٠

عندما وطئت قدما رفاعة الطهطاوى ارض فرنسا لأول مرة عام ١٨٢٦ ، كان اول ما استوقف نظره الحرية التى تتمتع بها المرأة الفرنسية ووضعها الممتاز فى المجتمع الفرنسى بالنسبة الى ما افه الطهطاوى فى تقاليد بلاده . وكان اول مظهر من مظاهر هذه الحرية هو السفور الذى سبق ان لاحظته الجبرتى فى نساء الفرنسيين . اما الجبرتى فقد

رأى فى سفور النساء واختلاطهن بمجتمع الرجال الذين رأهم ايام الحملة الفرنسية ومشاركتهم فى الحياة العامة مظهرا من مظاهر الانحطاط الخلقى الذى يستوجب التنديد واما الطهطاوى فقد اتاحت له ظروفه ان يقيم سنوات فى

هذا المجتمع السافر النساء ويدرسه عن كثب ولذا جاءت احكامه عليه مختلفة كل الاختلاف عن احكام الجبرتى . فهو اولا ينفى ان للسفور او الحجاب صلة بفساد الخلق او بالفضيلة . وهو يقول فى « تخلص الابريز » :

« وحيث ان كثيرا مايقع السؤال من جميع الناس عن حالة النساء عند الافرنج كشفنا عن حالهن الفطاه . وملخص ذلك ايضا ان وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا ياتى من كشفهن او سترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجسدة والخسيسية ، والتعود على محبة واحد دون غيره وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين الزوجين . وقد جرب فى



بلاد فرنسا ان العفة تستولى على قلوب النساء المنسوبات الى الربة الوسطى من الناس دون نساء الاعيان والرعاع .  
فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهم الشبهة كثيرا ويتهمون فى الغالب »

وواضح من كلام رفاعة الطهطاوى انه يشير الى حالة الراى العام فى مصر وشدة اهتمامه بأن يعرف شيئاً عن وضع المرأة فى أوروبا ومدى ما تتمتع به من حريات ومدى اثر هذه الحريات فى افسادها . فيقول ان هذه الاسئلة وامثالها تقع من « جميع الناس » وهذا يدل على انه يعالج هنا مشكلة اجتماعية حقيقية ، نجد اصداؤها أولاً فى الجبرتى وجيله ، ولاشك ان هذه المشكلة تفاقمت مع الايام بسبب الانفتاح الشديد للحضارة الاوروبية فى عهد محمد على وازدياد مخالطة المصريين للاوروبيين . اما ثورة الحريم ايام الحملة الفرنسية ، فقد سبق ان جاء وصفها فى مشاهدات الجبرتى . وهاهو ذا كلوت بك يصف لنا فى ١٨٤٠ وجها من وجوه هذه الثورة :

« أورد نابليون بوناپرت حكاية مؤامرة دبرت فى أحد الحمامات العامة بلذلى ايرادها فى هذا المقام لما احتوته من الدليل على ان اقامة ذلك الرجل العظيم بمصر قد أدهشت العقول وحركت الخواطر كلها حتى خواطر النساء ، وكانت لجميع اهل المشرق عنواناً على تبدل الاحوال بحال لم يسبق لها من قبل مثال . قال :

« تزوج الجنرال منو بامرأة من رشيد وعاملها معاملة السيدات الفرنسيات ، اذ كان يمد اليها يده كلما هم بالدخول معها الى غرفة الطعام ، ويتحرى لها اوفق المجالس ويقدم اليها خير الاطعمة وأشهاها . وكان اذا سقط منديل الطعام الموضوع على فخذها باذر بأخسده

واعادته الى مكانه . فلما روت تلك المرأة هذه الامور على صاحباتها فى احمد حمامات رشيد لاحت لهنه النسوة بارقة الامل فى تغير احوالهن وعاداتهن ، وحرور عرضا قدمنه الى السلطان الكبير - بونابرت - ليحمل ازواجهن على معاملتهن بمثل مايعامل منو زوجته الرشيدية به . « ( لمحة عامة الى مصر » ج ١ / ٦٢٤ - ٦٢٥ )

فبدابات هذا القلق الاجتماعى التى بدأت نحو ١٨٠٠ لاشك نمت فى الجيل التالى مباشرة ، جيل محمد على ، ولم يعد هذا القلق الاجتماعى مقصورا على النساء ، بل تجاوزه الى شرائح من مجتمع الرجال الذين اتيح لهم أن يخالطوا الاوروبيين سواء فى بلادهم او فى مصر ، حيث استفادهم محمد على بفرارة حتى اشتهر عصره بأنه عصر البعثات والخبراء الأجانب . ولاشك أن الجسم الاكبر من الراى العام فى الطبقات الميسورة والمستورة ، حتى نحو ١٨٣١ ايام ان كتب رفاعة الطهطاوى « تخلص الابريق » كان محافظا ينفر من سفور المرأة ومن تعليمها ومن مزاولتها اى عمل من الاعمال ومن اختلاطها بمجتمع الرجال او مشاركتها فى الحياة العامة على اى وجه من الوجوه . اقول فى الطبقات للميسورة والمستورة فقط ، لان قارىء كلوت بك وغير كلوت بك يستطيع ان يعرف دونما اى لبس ان المشكلة لم تكن قائمة فى اية صورة من الصور بالنسبة لنساء الطبقة العاملة سواء من الفلاحين او العمال . فكلوت بك يقول : « اما نساء الفلاحين فيرحن ويبحثن طليقات من غير قيد ، وكثيرا مايتفق ان يبعث ازواجهن بهن الى الاسواق لبيع الحاصلات المختلفة او غيرها » ( كلوت بك ١ / ٦٢٢ - ٦٢٣ )

فالقضية الكبرى التى كانت مطروحة على اوسع نطاق

في الطبقتين الوسطى والعليا من المجتمع المصري : الى اى مدى يمكن للتشبه بالاوروبين ان يتجاوز الاخذ بما لديهم من علوم متقدمة ومهارات تكنولوجية الى الاخذ بما لديهم من قيم ومعتقدات واخلاق وقواعد في السلوك ، ولاسيما

فيما يتصل بنصف المجتمع وهو جنس النساء . ويبدو من كلام رفاة الطهطاوى ان المصرى العادى كان الى نحو ١٨٣٠ يجيب بالرفض ، الرفض المسبب او الرفض الانفعالى وانه كان يربط بين تحرير المرأة ومساواتها بالرجل وبين الفساد الخلقي وانهيار الكيان الاجتماعى . نفهم منه هذا لانه

دعوة الطهطاوى بأن « وقوع اللخبطة بالنسبة لعقبة النساء لا يأتى من كشفهن او سترهن بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة » هي بمثابة رد على اعتراض قائم بالفعل في اذهان الناس ، وقد رأى الطهطاوى فيه وهما يجب ازالته ، مستندا الى ما رآه في فرنسا من سفور النساء وتحررهن

ومساواتهن بالرجال ، دون أن يؤدي ذلك الى تدهور الاخلاق عند نساء الطبقة المتوسطة . ولاشك أن الطهطاوى كان من أبناء الطبقة المتوسطة ، وهي اشد الطبقات محافظة في جميع بلاد العالم ، وانه كان حريصا على طمأنة أبناء الطبقة المتوسطة ، من دون بقية الطبقات ، على شرفهم ان

هم اذنوا لنسائهم ان تسفر واعطوهن القدر الكافى من الحرية والمساواة الحافظ لكرامة الانسان ولحقوق الانسان المشكلة ليست في سفور المرأة او حجابها ولكنها في التربية الصالحة والتربية الفاسدة . وقد دلت التجربة بحسب

ما يستنتج من كلماته ، ان نساء الطبقة الوسطى يمكن فرض التربية الصالحة اكثر مما تملكها نساء الطبقة الارستقراطية والطبقة العاملة . ان قاسم امين لم يصف كثيرا الى دفاع الطهطاوى عن حقوق المرأة وحرياتها ، ولكنه

عبر عنه بنبرة اجهر وبإصرار اقوى . قال الطهطاوى  
فى « تخلصى الابرين » :

« وعادة نساء هذه البلاد كشف الوجه والراس والنحر  
وماتحته والقفا وماتحته واليدين الى قرب المنكبين .  
والعادة ايضا أن البيع والشراء بالامالة للنساء ، واما  
الاشغال فهى للرجال فكان لنا بالدكاكين والقهساوى  
ونحوها فرجة عليها وعلى مايمر بها . وكان اول ماوقع  
عليه بصرنا من التحف قهوة عظيمة دخلناها فرائسها  
عجيبة الشكل والترتيب والقهوجية امرأة جالسة على صفة  
عظيمة وقدامها دواة وريش وقائمة »

وهذه ايضا من الملاحظات التى نجدها ايضا فى قاسم  
امين بعد خمسين سنة وي زيد : الا وهى استعداد المرأة  
للاشتغال بالتجارة . والطهطاوى فى حديثه عن اشتغال  
المرأة بالتجارة ، وادارة الاعمال لا يبدو عليه الاستهجان  
وانما يبدو عليه انبهار من وقف على كشف عظيم او على  
طريقة من الطرائف الكبرى ، اما اختلاط النساء بالرجال  
فقد لاحظته الطهطاوى وسجله ووقف منه موقفه من سفور

المرأة ، فلم ير ان فيه مايشين الخلق او يؤدى الى الفساد  
فالاختلاط تمارسه الحرائر وغيرهن : « ونساء الفرنساوى  
بارعات الجمال واللطافة حسان المسيرة والملاطفة يتبرجن  
دائما بالزينة ويختلطن مع الرجال فى المنزهات ، وربما  
حدث التعارف بينهن وبين بعض الرجال فى تلك المحال

سواء الاحرار وغيرهن ، خصوصا يوم الاحد الذى هو عيد  
النصارى ، ويوم بطالتهم ، وليلة الاثنين فى البسارات  
والمراقص الا ترى ذكرها .. » الاختلاط بين الجنسين الذى  
لاغبار عليه ، وهو ليس من صفات الطبقة السفلى فى  
المجتمع بل من صفات العقائل والحرائر والأرجح انه يقصد

بكلمة « الاحرار » مانسميه نحن بينات الناس او بينات  
العائلات

ويصف لنا رفاعة الطهطاوى وجهها من وجوه هذا  
الاختلاط بين الجنسين فى المراقص او « البالات » كما  
يسمىها ( والكلمة فرنسية ) فلا نحس فى كلامه امتعاضا  
من امتعاض الشرقيين المحافظين من مراقبة الرجل  
للمرأة ، بل نحس منه ، على العكس من ذلك اعجابا  
شديدا بالرقص الافرنجى والسمو به الى مستوى الفن  
الجميل ، والارتفاع به عن الشهوانية الفاسقة التى يتميز  
بها الرقص الشرقى فى نظره

« وقد قلنا ان الرقص عندهم فن من الفنون ، وقد  
اشار اليه المسعودى فى تاريخه المسمى مروج الذهب ،  
فهو نظير المصارعة فى موازنة الاعضاء ، ودفع قوى بعضها  
الى بعض . فليس كل قوى يعرف المصارعة ، بل قد  
يغلبه ضعيف البنية بواسطة الحيل المقررة عندهم . وما  
كل راقص يقدر على دقائق حركات الاعضاء . وظهر ان  
الرقص والمصارعة مرجعها شئ يعرف بالتأمل ويتعلق  
بالرقص فى فرنسا كل الناس ، وكأنه نوع من اللياقة  
والشلبية ، لا من الفسق ، لذلك كان دائما خارجا عن  
قوانين الحياء ، بخلاف الرقص فى ارض مصر ، لانه من  
خصوصيات النساء لانه لتهييج الشهوات . واما فى باريس  
فانه نط مخصوص لا يشم منه العهر ابدا وكل انسان يفرم  
بامرأة يرقص معها . فاذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة  
الثانية وهكذا وسواء كان يعرفها أو لا . وتفرح النساء  
بكثرة الراقصين فى الرقص معهن ، ولا يكفين واحد أو  
اثنان ، بل يحببن رؤية كثير من الناس يرقص معهن لسأمة  
انفسهن من التعلق بشئ واحد ... »

وقد يقع ان من الرقص رقصة مخصوصة : يرقص  
الانسان ويده في خاصر من ترقص معه ، واغلب الاوقات  
يمسكها بيده . فمس المرأة ايما كانت في الجهة العليا  
من البدن غير عيب عند هؤلاء النصارى وكلما حسن خطاب  
الرجل مع النساء ومدحهن ، عد هذا من الادب . . وصاحبة  
البيت تحيي اهل المجلس »

هذه المقارنة التي يعقدها رفاعة الطهطاوى بين الرقص  
الافرنجى والرقص الشرقى مقارنة هامة ، لانه تحمل فيها  
مسئولية التهديد برقص الفوازي ورقص العوالم في مصر  
ووسمه بالانحطاط والشهوانية بينما رفع الرقص الافرنجى  
الى مرتبة الرياضة والفن الجميل ، فهو بهذا يقول اننا  
اقرب الى الفسق فى لهونا من الاوربيين ، وهذا عكس  
الفكرة التي صورها الجبرتى عن المجتمع الفرنسى والمصرى  
المختلط الذي رآه يحتفل بالرقص والفناء فى عيد وفاء  
النيل رجاله مع نسائه . وقد اخطا الطهطاوى فى تفسير  
ظاهرة مراقبة المرأة الفرنسية لرجال متعددين ونسبها  
الى سأم النساء ورغبتهن فى التغير . وحقيقة الامر هي ان  
تقاليد المجتمع الفرنسى المحافظ تمنع المرأة من مزاولة  
رجل واحد باستمرار اثناء الحفلات لان ذلك معنى  
« الاهتمام الخاص » من الرجل بالمرأة ، فان كانت متزوجة  
عد هذا أمرا معيبا ، وان كانت آتية كان ذلك من مقدمات  
تقدم الشاب لخطبة الفتاة . وقد اهتم الطهطاوى بشرح  
آداب السلوك فى حفلات الرقص التي شاهدها ، فهو  
يقول فى « تخلص الابريز » :

« ومن المنتزهات محال الرقص المسماة البال وفيه  
الفناء والرقص . وقل ان دخلت ليلا فى بيت من بيوت  
الاكابر الا وسمعت به الموسيقى والمغنى . ولقد مكثنا مدة

لا نفهم لغنائهم أصلا لعدم معرفتنا بلسانهم . .

« والبال قسمان : بال عام ، ويدخله سائر الناس ، كالبال فى القهاوى والبساتين ، والبال الخاص ، وهو أن يدمو الانسان جماعة للرقص والغناء والنزهة ويحو ذلك ، كالفرح فى مصر . . والبال دائما مشتمل على الرجال والنساء وفيه وقداث عظيمة وكراسى للجلوس . . والغالب أن الجلوس للنساء ، ولا يجلس أحد من الرجال الا اذا اكتفت النساء . واذا دخلت امرأة على أهل المجلس ولم يكن كرسى خاليا ، قام رجل واجلسها ، ولا تقوم لها امرأة لتجلسها . فالانثى دائما فى المجالس معظمة أكثر من الرجل ثم أن الانسان اذا دخل بيت صاحبه فانه يجب عليه أن يحيى صاحبة البيت قبل صاحبه ، ولو كبر مقامه ، ما امكن ، ففرجته بعد درجة زوجته او نساء البيت . ومن المنزهات جمعية الناس كخيمة مصر ، الا ان فيها دائما آلات الموسيقى والغناء والرقص ، وبين كل نوبة من الموسيقى والغناء يقسم على الحاضرين بعض مطعومات ومشروبات خفيفة . وبالجمله فالموسيقى بالاصالة والشراب الخفيف بالتبعية »

فرقاعة الطهطاوى يصر دائما على ابراز فكرة هامة فى نظره ، وهى احترام المجتمع الاوروبى للمرأة ، وربما كان مصدر اصراره على ابراز هذه الفكرة هو رغبته فى تلقين المصريين ضرورة تغيير نظرهم للمرأة ومعاملتها بما تستحقه من الاعتبار بدلا من اعتبارها مجرد متاع . وواضح من كلام الطهطاوى أنه كان يخالط أكرم العائلات الفرنسية ويرصد آداب السلوك بينها : غير أن فى كلامه مايدل على أنه كان يضييق أحيانا بما كان يراه فى باريس من اسراف أهلها فى مجاملة النساء ، فهو يقول : « ثم أن الرجال عندهم

عبيد النساء وتحت امرهم سواء كن جميلات ام لا . قال بعضهم ان النساء عند الهمج معدات للذبح ، وعند بلاد الشرق كامتعة البيوت ، وعند الافرنج كالصغار المدلعين . والطهطاوى هنا يفسح يده على روح « الكورتوازية » او « الفروسية » التى ورثتها اوربا الحديثة ولا سيما فى البلاد الكاثوليكية ، عن العصور الوسطى ، وهى تقوم على لون من تقديس المرأة بالمعنى المجازى طبعاً ، تقديساً لا علاقة له بالرغبة الجنسية وليس له تفسير انثروبولوجى عندى الا انه من رواسب المعتقدات الدينية الكاثوليكية التى تفرد لمريم العذراء منزلة خاصة فى الديانة المسيحية تكاد ان تسمو على منزلة المسيح . ولاشك ان الطهطاوى انتقد اسراف الرجل الفرنسى فى تقديس المرأة وخدمتها ، قائلاً ان اسلام الرجل قياده للمرأة شر وبيل

كذلك يهتم رفاعة الطهطاوى بابرار فكرة اخرى ابرازا قويا ، والاغلب انه يريد بذلك ان يزيل فكرة شائعة عن الاوربيين بين المصريين فى زمانه ، وهى ان الرجل الاوربى خال من « الغيرة » على زوجته ، بارد لا يحرك ساكناً اذا عرف بسوء سلوكها . والطهطاوى يحاول ان يشرح لقرائه ان هناك فرقاً بين الغلو من الغيرة العطيلية القائمة على العقل المسمم بالشكوك وبين رفض الانحراف ، فهو يقول : « ولا يظن الافرنج بنسائهم ظناً سيئاً اصلاً مع ان هفواتهن كثيرة مهم . فالاصل ان الرجل الاوربى « يشق » فى زوجته ويفترض مسبقاً انها مستقيمة السلوك تخلص له ، ولا يفترض مسبقاً ان المرأة من حيث هى امرأة جنس خوان تحت أية ظروف . فهو اذا اباح لها مخالطة الرجال او الانتقال بمفردها او الرقص مع سواء لا يفعل ذلك من باب الانحلال الخلقي وعدم المبالاة وانما يفعله من باب الثقة



فيها ولي ولانها . وفي هذا يقول الطهطاوى : « ولا يظن  
بهم انهم لعدم خيرتهم على نسائهم لا عرض لهم في ذلك ،  
حيث ان العرض يظهر في هذا المعنى اكثر من غيره لانهم  
وان فقدوا الفيرة لكنهم ان علموا عليهن شيئا كانوا اشر  
الناس عليهن وعلى انفسهم وعلى من خائهم في نسائهم .  
غاية الامر انهم يخطئون في تسليم القيادة للنساء ، وان  
كانت المحصنات لا يخشى عليهن شيء » فالفرنسي اذن ، رغم  
انه لا « يفار » على زوجته ، كفيل بان يدمرها ويدمر  
عشيقها ويدمر نفسه لو عرف عنها سوء السلوك ، وهو اكثر  
مما يفعله المصري فهو عادة يدمر زوجته ويدمر عشيقها ثم  
يقضى بقية حياته - غالبا بين جدران السجون - راضيا  
عن نفسه لانه غسل بالدماء شره المثلوم

### ٣ - أبو الديمقراطية المصرية

كفاح الشعب المصرى فى سبيل الديمقراطية قديم ، وقد كان لمصر بولمان اسمه « البولا » قبل الفتح الرومانى وكان مقره مدينة الاسكندرية ، فعصف به الرومان . وقد حاول المصريون استخلاصه من أباطرة الرومان ولكنهم عجزوا لانهم تمسكوا بمبادئ الحرية والمساواة غير أنهم فقدوا القدرة على التنظيم السياسى ، او على الاصح افقدهم اياها فزائهم . وبعد الفى عام او نحوها من الحكم الاوتوقراطى ، ظهر فيهم رفاة رافع الطهطاوى لينادى بسيادة الشعب على الملوك وليفتح اعينهم على تجارب الامم الاخرى فى ممارسة الحرية والمساواة من خلال الدساتير والنظم النيابية

(١) « سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم »  
« رفاة الطهطاوى »

(٢) « أما الشعب المصرى فلم يساهم قط فى شىء ما من التصميمات التى أقرها ولا فى اختيار الوسائل التى استحسنها لتنفيذها . بل القى فى طريقه كل ما استطاع أن ينثره فيه من الصعوبات والمعاثر لتعطيلها ، وأقام فى وجهه الاعتراضات الجمة عليه . ولقد رأى محمد على عندئذ انه ، لابلاف ذلك الشعب وتعويده الانس بتلك الانظمة الجديدة ينبغى العمل لازالة ما ران على قلبه من الشكوك ومكافحة ميله الى التشبث والعناد

« ولا يأخذن المصريين أحد بجريرة هذه النزعات ،  
فان الروسيين لم يشدوا أزد بطرس الأكبر فيما تصدى  
لاجرائه من جلائل الأعمال وأدخاله على شئونهم من نافع  
الاصلاحات . وتلك شئشنة معروفة عن الأمم في ادوار  
ارتكاسها وتنكسها . كلما ظهر من بينها مصلح يريد  
الاخذ بيدها والنهوض بأمرها والسمو بها الى الفايات  
العالية في الحضارة والرفاهية ، تعرضت له بالعمل على  
احباط مساعيه . والقت في طريقه العقبات والمصائب

» لم يذكر التاريخ مثالا لامة نهضت بدافع من نفسها  
لبناء صرح المدنية وإقامة معالمة . وانما الذين تعرضوا  
لذلك أفراد امتازوا بداتية متينة وعبقريّة عالية فدعوا  
الى مشاركتهم في عملهم ابناء وطنهم . وكثيرا ما لجأوا  
في تنفيذ مقاصدهم ، اذا اوهنتهم من هؤلاء نزعمة الجمود  
على القديم ، الى وسائل العنف والشدة . وتعليل هذه  
الحالة ليس بمأزب على الفطن اللبيب لامكان تطبيق المنطق  
عليه . فقد جبل الانسان على أن لا يهتم الا بما يشعر  
بضرورة قضائه من الحاجات لنفسه ، وأن لا يتحرى  
المزايا والفوائد الا بنسبة اهميتها وضرورتها لشخصه .  
ولما كانت الشعوب التي على فطرة التوحش والهمجية  
لا تشعر بشيء من الحاجات عادة ، فانها تجهل طبعاً لفوائد  
المدنية ومزاياها ، ولا يتاح لها تقدير اهميتها الا اذا  
رضخت لأرادة رجل ثاجعت في صدره نار المطامع  
الشريفة وجمع عزيمته على نيلها مستعينا في ذلك بتلك  
الشعوب ذاتها ، وانما عبقرية الرجل العظيم في تقديره  
اهمية ما يراه من الوسائل محققاً لأراده . ولقد كان محمد  
على ذلك الرجل فيما يتعلق بمصر » « كلوت بك »

هذان منهجان في اصول الحكم للفكر البورجوازي  
 الثوري ، كان من نقائص الحياة ان يكونا عمرتين من ثمار  
 الثورة البورجوازية العظمى ، الا وهى الثورة الفرنسية  
 المنهج الاول ، منهج رفاعة الطهطاوى ، وقد ادى الى  
 تعميق تيار الديمقراطية وترويج الدساتير وانتصار  
 الشعوب . اما المنهج الثانى ، منهج كلوت بك ، فقد  
 ادى الى تعميق فكرة المستبد المستنير او الدكتاتور  
 المصلح . الاول خرجت منه الملكيات المقيدة والنظم  
 الجمهورية البرلمانية ونظرية فصل السلطات ومبدأ  
 سيادة القانون ، والثانى خرجت منه الانظمة الثورية  
 الفردية والشمولية معا وانظمة الطغاة بالمعنى الاغريقى  
 الاصلى القديم « للطاغية » بمعنى الدوتشى الايطالى او  
 الفوهرر الالماني او الاب التركى كما كان « انا تورك » يحب  
 ان يسمى نفسه « ابا الامراك » او « الاخ الاكبر » كما  
 فى كتابات جورج اورويل ، فالطاغية او « التيرانوس  
 Tyrannos بالمعنى اليونانى القديم لم يكن معناه مجرد الحاكم  
 المستبد ولكن « الملك المنتخب » ببيعة الجمماهير لانه  
 انقلد البلاد من شر وبيل كما فعل اوديب بطيبة واهلها  
 فاعلنوه « تيرانوس » او « ملكا » عليها  
 والحق ان كلوت بك لم يكن يفكر فى الدفاع عن الحاكم  
 المستبد من حيث هو حاكم مستبد . فتاريخ فرنسا  
 كتاريخ كل بلاد متحضرة عرف من الحكام المستبدين  
 طائفة عظيمة ملأت بلاده جهلا وظلما وفاقة واضمحلالا ،  
 وانما كان كلوت بك يفكر فى اصحاب الحكم المطلق من  
 الملوك المستنيرين او من زعماء الثورات التقدمية الذين

غيروا معالم الحياة في بلادهم وربما في العالم أجمع بالعنف  
العنيف ، من الاسكندر الأكبر ويوليوس قيصر ولويس  
الرابع عشر وبطرس الأكبر ، الى بزيستراتوس وكرومويل  
ونابليون . وهو لذلك يستدرك قائلا :

« ولست ادعو احدا الى اعتبار والى مصر واحدا من  
رسل الحضارة والمدنية بل ادعو الى وجوب اعتباره من  
لحول الرجال والعبقريين ، وانه ، مع كونه لم يعلم  
شيئا من شئون الامة التى ظهر بينها أمره ولم يجد  
منها تشجيعا ولا مؤازرة على العمل ، قد سلكه مسلكا  
مبنيا على الحلق وحسن التدبير ورام به الاستيلاء على  
زمام الحكم أولا ثم الاحتفاظ به بعد ذلك

» وعلى اثر تنظيم الجيش والدونمة ( أى الاسطول )  
بمعاونة جماعة من الفرنسيين من ضباط الجيش  
السابقين والمهندسين ، وبانوار عرفانهم وسعة مداركهم  
وقوة عارضتهم ، اقيمت معاهد التعليم العام والمدارس  
العالية وشيدت المستشفيات وسلم لزام ادارتها والخدمة  
فيها الى فريق من الفرنسيين . ومن ثم يرى أن الجيش  
وما يرتبط به من الفروع المتعددة هما اللذان دفعا بمصر  
في تيار حركة المدنية التى ما برحت تسوقها الى الامام  
حتى اليوم » ( ٢٦٥/٣ )

هذا الراى الصريح من اكبر مدافع عن محمد على  
في القرن التاسع عشر يوضح بطلاء راي كلوت بك في  
محمد على . ان محمد على لم يكن رسولا من رسل  
الحضارة والعمران ، واتما رجل سياسة وحسب ،  
استهدف الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها بدهناء  
السياسة وبقوة العسكرية وهما ما يسميه ماكيافللى  
مكر الثعلب وقوة الاسد ويقول انهما اخص صفات

« الأمير » . وإنما كان كل ما استحدثه محمد على في مصر من أدوات الدولة الحديثة سواء في باب التنظيم والادارة او في باب العلوم والتكنولوجيا مجرد وسائل لخدمة مطامعه العسكرية . ان آخر ما كان محمد على يفكر في تحقيقه هو بناء « الإنسان » على ارض مصر . ومن أجل هذا ما أن دالت دولة محمد على حتى زال الصرح العمراني الكبير الذي شيده على الرمال ، ولما صنت مصر من جديد في ظلمات العصر الوسيط زمن عباس الاول ، ظلمات لم يخترقها الا قبس من نور ذلك العقل الوضاء الذي اشتعل بلهب الحرية والتعب بحب الانسان ، عقل رفاعة رافع الطهطاوى ومدرسته

لم يكن محمد على اذن ، حتى بمنطق كلوت بك وينص مقاله ، ذلك المستبد المستنير ، شأن بيزيسترآتوس عاهل اثينا او الاسكندر ناشر حضارة اليونان على الامصار او يوليوس قيصر محضر برابرة الشمال بقيم الرومان او لويس الرابع عشر راعي الفنون والاداب ، او نابليون محطم اغلال الاقطاع ومنظم قوانين المجتمع المدني الجديد ، القائم على قيم الثورة البورجوازية الكبرى ، بل كان أشبه شيء بمملوك عظيم خرج من أطاره وتجاوز حجمه الطبيعي ، بل وليس يجمعه ببطرس الاكبر او أماتورك او أى مستبد مستنير رغم ذكائه العملى الشديد الا صفة الاستبداد . أما الاستنارة فلا ..

شهد رفاعة الطهطاوى أثناء اقامته فى باريس ثورة الشعب الفرنسى عام ١٨٣٠ التى انتهت بعزل شارل العاشر اخر ملوك البوربون ، وتولية لويس فيليب ، دوق أورليان ملكا على الفرنسيين ، وسجل وقائع هذه الثورة واسبابها ونتائجها ، وكان أهم ما ابرزه منها فى كتابه « تخليص

الابريز « هو ما أجرته ثورة ١٨٣٠ من تعديلات على الدستور الفرنسي الرجمي ، دستور ١٨١٨ ، الذي وضعه لويس الثامن عشر بحيث صفته من كثير من مواده الرجعية وجعلته أوفى بأسس الديمقراطية . ولم يكتف الطهطاوى بالرصد والتسجيل بل عمد الى ترجمة نصوص دستور ١٨١٨ المعروف بالشرطة *La Charte* او « الميثاق » ، والى ترجمة مواد الدستور الجديد ، دستور ١٨٣١ ، والى تحليل التعديلات التي ادخلت على الدستور القديم وشرح معانيها واهدافها السياسية . وقد اورد هذه التحليلات في الفصل الثالث : « عن تدبير الدولة الفرنسية » ( يقصد نظام الحكم في فرنسا ) وما تلاه من فصول ، وقد أوضح الطهطاوى هدفه من التعرض لنظام الحكم في فرنسا وامطراً عليه من تعديلات ثورية بقوله : « ولتكشف الغطاء عن تدبير الفرنسية ، ونستوفي غالب احكامهم ، وليكون في تدبيرهم العجيب مبرة لمن اعتبر » . فهو يقصد بذلك صراحة ان يضع امام المصريين نموذجاً حياً لكفاح الشعوب في سبيل الديمقراطية لعلهم يجدون فيه مثلاً يحتدون به وقد كان من اهم ما اثار حماسة رفاعة الطهطاوى هو ملاحظته من ان الدستور الفرنسي يقوم على نظرية فصل الدين عن الدولة ، فهو يقول في « تخلص الابريز » :

« والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة ، ومعناه في اللغة اللاتينية ورقة ثم تسمو مع فيها ، فاطلقت على السجل المكتوب فيه الاحكام المقيدة ، فلندكره لك ، وان كان غالب ما فيه ليس من كتب الله تعالى ، ولا من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من اسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انتقادت الاحكام

والرعايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم ،  
وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيهم من  
يشكو ظلما أبدا ، والعنل أساس العمران »

وقارىء الجبرتي ( ١١٧/٣ وما يليها ) يذكر كيف  
وقف الجبرتي كالمشهود أمام ضمانات العدالة من ناحية  
اجراءات التحقيق في محاكمة سليمان الحلبي قاتل كليبر  
التي اوردها الجبرتي بنصها « لتضمنها خبر الواقعة  
وكيفية الحكومة ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام  
اي حقوق الفرنساوية بمضهم على بعض ، وذلك لان  
الحقوق عند الاقرنج مختلفة »

ويشرح رفاعة الطهطاوي للمصريين اسباب ثورة ١٨٣٠  
في فرنسا ، ويصف لهم حالة الراى العام بين الفرنسيين  
موضحا عقائدهم السياسية الاساسية ، وذلك في الفصل  
المسمى « في ذكر مقدمة يتوقف عليها ادراك حلة خروج  
الفرنساوية عن طاعة ملكهم » . قال :

« اعلم ان هذه الطائفة ( يقصد الفرنسيين ) متفرقة  
في الراى الى فرقتين اصليتين ، وهما الملكية والحرية .  
والمراد بالملكية اتباع الملك القائلون بانه ينبغي تسليم  
الامر لولى الامر ، من غير أن يعارض فيه من طرف  
الرعية بشيء . والاخرى تميل الى الحرية ، بمعنى انهم  
يقولون : لا ينبغي النظر الا الى القوانين فقط ، والملك  
انما هو منفذ للاحكام على طبق ما في القوانين ، فكانه  
عبارة عن آله . ولا شك أن الرايين متباينان . فلذلك

كان لا اتحاد بين اهل فرنسا ، لفقد الاتفاق في الراى  
.. والملكية اكثرهم من القسوس واتباعهم ، واكثر  
الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء واغلب الرعية  
.. فالفرقة الاولى تحاول اعانة الملك ، والاخرى ضعفه



واعانة الرعية .. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد ان يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة للملك أصلا ، ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة ، وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم ، وهذا هو حكم الجمهورية ، ويقال للكبار مشايخ ( وللصغار ) جمهور . ( وهذا مثل مصر في زمن حكم الهامية ، فكانت إمارة الصعيد جمهورية التزامية )

» ( وشريعة الاسلام التي عليها مدار الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها ) . فعلم من هذا أن بعض الفرنسيات يريد الملكة المطلقة ، وبعضهم يريد الملكة المقيدة بالتمسك بما في القوانين ، وبعضهم يريد الجمهورية . وقد سبق للفرنساوية انهم قاموا سنة ١٧٩٠ من الميلاد وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ، ثم صنعوا جمهورية ، واخرجوا العائلة السلطانية المسماة البربون من باريس واشهروهم مثل الاعداء ، ولا تزال الفتنة باقية الاثر »

في هذا الوصف الدقيق والتحليل المحكم للاوضاع السياسية في فرنسا وحالة الراى العام فيها نحسب ١٨٣٠ لم ينقل رفاعة الطهطاوى للمثقفين المصريين صورة للمجتمع الفرنسى فحسب وانما القى عليهم أول دروس منظمة في النظم والمذاهب السياسية والاجتماعية . لأول مرة تعلم المثقفون المصريون في تاريخهم الحديث أن «الرعية» يمكن أن تتكتل حول مبادئ سياسية واقتصادية عامة ، ويمكن أن تنقسم الى احزاب متضاربة رأيا وعملا حول هذه المبادئ السياسية والاقتصادية العامة . فصورة المجتمع المصرى يومئذ لم تكن تخسرج عن أن مصر كانت « باشلكية » تابعة للسلطان العثمانى ويحكمها وال تركى

نائباً عن السلطان العثماني ويديرها ممالك شركس  
 مفوضون من الحاكم التركي وولاء « الرعية » والممالك  
 والوالي جميعاً للسلطان العثماني ولاء غير مشروط بشرط  
 لأن السلطان لم يكن يمثل السلطة الزمنية وحدها  
 بوصفه سلطاناً أو ملكاً بل كان يمثل السلطة الدينية كذلك  
 بوصفه خليفة المسلمين . وفي كفاح مصر السياسي  
 ضد الطغيان التركي المملوكي استطاع المصريون في ثورة  
 ١٧٩٥ ، عام « الحجة » التي استكتبوها للبasha التركي  
 ولمراد بك وإبراهيم بك ، وفي ثورة ١٨٠٤ ، عام خلع البasha  
 التركي وتنصيب البasha الالباني محمد علي ، أن يرسوا  
 أساساً هاملاً في السياسة المصرية وهو أن سلطة الوالي  
 وسلطة الممالك يمكن أن تقيد بقيود وأن تعلّق على  
 شروط ، وهي الحكم بالعدل والكف عن المظالم واحترام  
 أموال الناس والكف عن فسرّض الضرائب والمكوس  
 الاستثنائية . وكان أقصى ما وصل إليه المصريون عام  
 ١٨٠٤ في كفاحهم السياسي هو إرساؤهم ذلك المبدأ  
 الخطير وهو جواز عزل الوالي إذا حكم بالظلم في الرعية  
 مستندين في ذلك إلى حكم الشرع في الحاكم الظالم . .  
 ولقد كان يمكن لهذا المبدأ الخطير أن يكون حجر الأساس  
 في الفقه الدستوري المصري لولا أنه كان مشوباً بفكرة  
 الفصل بين ذات السلطان وذات ولاته وحكامه في الأمصار  
 . . أما ذات السلطان فقد كانت وظلت مصونة لا تمس  
 بحكم أنه كان الخليفة وفيه تمثلت السلطة الدينية إلى  
 جانب السلطة الدنيوية . وأما ذات الولاة والحكام فقد  
 كانت خاضعة للمسئولية ونتائجها لأنهم كانوا في عرف  
 ذلك الزمان ممثلين للسلطة الدنيوية وحدها ، أو ما ألف  
 المفكرون أن يسموه « بالسلطة الزمنية » . وقد ظل

هذا الموضوع شائعا في أوروبا نفسها طالما كانت الفلسفة الحكم الشائعة فيها هي نظرية حق الملوك الالهى ، فلما عصفت ثورة كرومويل في إنجلترا « ١٦٤٠ - ١٦٤٥ » واثورة الفرنسية « ١٧٨٩ » بهذا الحق الالهى بلووت فلسفتان جديدتان الى جانب فلسفة الملكية المطلقة وهما فلسفة الملكية المقيدة من ناحية وفلسفة الجمهورية التى لا مكان فيها للملك او سلاطين من ناحية اخرى . وهذا بالضبط ما علمه رفاعة الطهطاوى لجيله منذ مائة وخمسين عاما . قال لهم باختصار : فى هذه السلاسل ينقحم الناس الى اقلية هم المليون المؤمنون بالملكية المطلقة و « اكثرهم من القسوس وابعاعهم » اى من رجال الكنيسة والمواطنين الخاضعين لنفوذ الكهنوت ، والى اغلبيه وهم الاحرار « الحريون » او من يسمون فى تاريخ الفكر السياسى بالليبراليين وهؤلاء اما من انصار الملكية المقيدة التى تتوج القانون مكان الملك وتجعل من الملك مجرد « بصمعى » كما نقول او « آلة » تطبق القوانين كما يقول رفاعة الطهطاوى او مجرد رمز « يملك ولا يحكم » كما يقول الانجليز ، واما من انصار الجمهورية الذين لا يرون « حاجة لملك اصلا » ، ويطالبون بسيادة الشعب على نفسه من خلال وكلائه المنتخبين سواء فى مجلس الشيوخ او فى مجلس النواب ، واكثر الاحرار من قادة الفكر والمثقفين واغلب ابناء الشعب . فالاحرار المعتدلون من انصار الملكية المقيدة اذن كانوا ينادون بان الملك فوق القانون لانه يملك ولا يحكم واما المحافظون المتطرفون من انصار الملكية المطلقة فقد كانوا ينادون بان الملك يملك بموجب حق الملوك الالهى فهو ظل الله على الارض وفيه تمثلت الارادة الالهية التى تسير البشر وفيه تجسدت

الشرعية السماوية التي بها تصرف امور البشر . وهذا معنى قول رفاعة الطهطاوى ان انصار الملكية المطلقة هم رجال الكهنوت وكل من خضع لنفوذهم وقال بأن المسيحية « دين ودنيا »

الجديد والخطير اذن في هذا الكلام كم يكن انه مهد الطريق لاعادة النظر في مبدأ الولاء لمحمد على ، فمحمد على رغم جسامته حجمه ، لم يخرج عن كونه واليا من ولاية مصر ، وسلطة محمد على لم تتجاوز في يوم من الايام أن تكون سلطة زمنية دنيوية ، وعزله اذن كان جائزا اذا توفرت الارادة والقدرة على عزله . وانما الجديد والخطير في هذا الكلام أنه مهد الطريق للتخلص من الولاء لسلطان تركيا الذي وضعته الخلافة في موضع العصمة عند المصريين وعند كافة ابناء العالم الاسلامي ، حتى ان محمد على وهو في اوج انتصاره لم يجترأ على سحب ولائه الرسمي او انكار تبعيته الشكلية له . وقد بلغ من هيلمانه الديني رغم ضعف شوكته الزمنية امام ممالك مصر ، من على بك الكبير الى مراد بك ، ان بونابرت نفسه حين جاء الى مصر بحملته الفرنسية ، ادعى امام المصريين انه صديق السلطان المدافع عن حقوقه ، وانه ما اتى الا لتأديب الممالك ، ولم ينتفض عليه صراحة الا حين انضم الباب العالي الى الممالك والانجليز في مقاومة بونابرت عسكريا . هذا هو المعنى الخطير في كلام الطهطاوى : الولاء لسلطان تركيا ليس قدرا على المصريين ، فغيرهم من الامم المتحضرة وقد وجد سبيلا الى الحرية برفع نير ملوكهم عن كواهلهم . وهذا معنى قول الطهطاوى : « وقد سبق للفرنساوية أنهم قاموا سنة ١٧٩٠ من الميلاد وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ، ثم صنعوا جمهورية ،

وأخرجوا العائلة السلطانية المسماة البربون من باريس وأشبهوهم مثل الأعداء ، ولا تزال الفتنة باقية الآن »

إن الطهطاوى لم يكن يدعو المصريين إلى التخلص من غير محمد على ، فكتابات الطهطاوى تدل على أنه كان شديد الإعجاب بشخصية المصلح في محمد على ، بل كان يوحى إلى المصريين وإلى محمد على نفسه بالتخلص من غير السلطان العثماني . وهو حين يتحدث عن النظام الثلاثة : نظام الملكية المطلقة ونظام الملكية المقيدة ونظام الجمهورية ، يقول : « وشريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها » . بعبارة أخرى هو يقول للمصريين : في استطاعتكم أن تشقوا عصا الطاعة على الخليفة العثماني دون أن يفض ذلك من إسلامكم ، بل أكثر من هذا ، ففي استطاعتكم أن تقيموا جمهورية مستقلة عن تركيا برياسة محمد على أو غير محمد على ، دون أن يفض ذلك من إسلامكم ، ولا شك أن هذا كان بمثابة رد على الرأي العام التقليدي وقيادته من المثقفين المصريين المحافظين الذين كانوا يومئذ يحدون غضاضة في الثورة على الخليفة العثماني ، وقد كانوا بالفعل يضعون العراقيل لهذا السبب في طريق محمد على حين تمرد على سلطان تركيا . أما رفاعة الطهطاوى فقد كان طريقه غير هذا الطريق . لم يكن طريقه التماس حق الثورة في الشريعة لاثبات شرعية أو وجوب الخروج عن طاعة الخليفة العثماني ، وإنما كان طريقه تحقيق استقلال مصر بفصل الدين عن الدولة . وهكذا معنى قوله : « فلنقل إن أحكامهم القانونية ليست مستتبطة من الكتب السماوية ، وإنما هي مأخوذة من قوانين أخرى

غالبها سياسى ، وهى مخافة بالكلية للشرائع وليسست  
 قارة الفروع ؛ ويقال لها : الحقوق الفرنسية ، أى حقوق  
 الفرنسية بعضهم على بعض ، وذلك لان الحقوق  
 عند الافرنج مختلفة » . هو اذن يريد ان يحرر المصريين  
 بموجب حقوق الانسان وليس بموجب سنن السلف  
 الصالح . ثم ترتفع نبرته العقلانية فيكاد يحض الناس  
 حضا على العقلانية أساسا للعدل والحضارة الانسان .  
 ان العدل والحضارة مترابطان ، فالعدل سبيل الحضارة .

وقيم الدين جوهرها العدل ، ولكن العقل أيضا يمكن ان  
 يؤدى الى العدل ، ومن ثم الحضارة . فهو يقول فى دستور  
 ١٨١٨ المعروف فى فرنسا « بالشرطة » أى الميثاق ، ان  
 غالب ما فيه ليس من تعاليم الدين ولكنه من املاء العقل :  
 لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف  
 من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انقادت  
 الحكام والرعايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم ،  
 وتراكم ثنائهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيهم من  
 يشكو ظلما ابدا ، والعدل اساس العمران » . وهو شبيه  
 بأملات الجبرتى حينما وقف مشبهوها أمام عدالة  
 القانون الفرنسى فى محاكمة سليمان الحلبي فقد اذهله  
 توغر هذه العدالة فى قوم عقلانيين لا دين لهم ، وقد كان  
 الفرنسيون يتباهون بهذه العقلانية أيام الثورة الفرنسية  
 حتى نهاية حكم نابليون بسبب مؤازرة الكنيسة لحكم  
 البوربون وتأيينها حق الملوك الالهى . وقد بلغ مد  
 العقلانية والثورة على الكهنوت اقصى مداه حين تزوج هيبير  
 « العقل » فى كاتدرائية نوتردام ، ثم عزل روبسبير  
 « العقل » وتوج مكانه « الكائن الاسمى » .

فالقضية الآن كما طرحها رفاعة الطهطاوى خلاصتها

كالآتي : كل نظم الحكم السائدة في أوروبا من الملكية المطلقة الى الملكية المقيدة الى الجمهورية لها سند في الشريعة الاسلامية . فليعلم المصريون - والعرب بعامة - اذن أن خروجهم من طاعة السلطان العثماني لا يفض من اسلامهم في شيء . وهو قد وجد بدراسته للمجتمعات الأوروبية ، ولا سيما للمجتمع الفرنسي أن رجال الكهنوت واتباعهم هم الذين كانوا يوطدون لحق الملوك الالهى بين مواطنيهم ، وهو ما يجافى العدالة والمدنية ، وقد وجد الأوروبيون الحل في نظرية فصل الدين عن الدولة واقامة الدساتير والقوانين الوضعية النابعة من العقل ومن احتياجات المجتمع ومن الفلسفات السياسية والاجتماعية الزمنية القائمة على ما يسمى بحقوق الانسان فكانوا بذلك أقرب الى تحقيق العدالة والى نشر المدنية بين دعاة الشيوقراطية وحق الملوك الالهى

وبعد ان شرح رفاعة الطهطاوى للمثقفين المصريين نظم الحكم الثلاثة التى كانت تتصارع من أجلها الجماهير والقيادات السياسية في فرنسا في زمن شارل العاشر نحو ١٨٣٠ ، وبعد أن حلل لهم الفلسفات الاجتماعية المختلفة التى كان يستند اليها كل نظام من هذه النظم الثلاثة : الملكية المطلقة والملكية المقيدة والجمهورية ، تعرض لشرح الأزمة الدستورية التى أفضت الى عزل شارل العاشر واطلاق لويس فيليب ملكا على الفرنسيين . قال الطهطاوى فى « تخلص الأبريز » :

(١) « وقد قلنا فيما سبق أن ديوان رسل العملات الذين هم وكلاء الرعية ( يقصد مجلس النواب ) يجتمعون كل سنة للمشورة العمومية . فلما اجتمع هذا الديوان عرضوا على الملك أن يعزل هذا الوزير ( يقصد بولنيك »

ومن معه من الوزراء الستة ، فلم يصغ لكلامهم أصلا .  
وقد جرت العادة أن ديوان المشورة يعمل فيه جميع  
الاشياء بمقالة أكثر أربابه ( يقصد يقرر فيه كل شيء  
بحسب رأى الأغلبية ) ، وكان المجتمع من هذا الديوان  
للمشورة في قضية الوزراء أربعمائة وثلاثون نفسا ، منها  
ثلثمائة لا يرضون ببقاء الوزراء ، ومنهم مائة وثلاثون  
يحبون ابقائهم ، فكان العدد الأكثر عليهم ، والعدد الأقل  
لهم ، فتيقنوا عزلهم . وكان الملك يحب ابقائهم لاستماتته  
بهم على تنفيذ ما أضره في نفسه فابقاهم ، ثم حرم  
القانون ( يقصد عطل الدستور ) بعدة أوامر ملكية ،  
فكانت عاقبتها خروجهم واخراجهم له من بلادهم  
معزولا »

(٢) « وقد سبق لنا من القوانين السالفة في الكلام  
على حقوق الفرنسيات في المادة الثامنة انه لا يمنع  
انسان في فرنسا من أن يظهر رأيه ويكتبه ويطبعه ،  
بشرط أن لا يضر ما في القوانين ، فان أضر به أزيل  
( يقصد صودر اذا خالف القانون ) . فلما كانت سنة  
١٨٣٠ ، واذا بالملك قد اظهر ( يقصد أصدر ) عدة  
أوامر ، منها : النهى عن أن يظهر الانسان رأيه ، وأن  
يكتبه أو يطبعه بشروط معينة ، خصوصا للكايزيات  
اليومية ( يقصد الجرائد اليومية ) ، فانه لا بد في طبيعتها  
من أن يطلع عليها أحدا من طرف الدولة ( يقصد  
الرقيب ) ، فلا يظهر منها الا ما يريد اظهاره ، ومع ان  
ذلك ليس حق الملك وحده ( يقصد ليس من سلطة الملك  
وحده ) - فكان لا يمكن عمله الا بقانون ، والقانون  
لا يصنع الا باجتماع آراء ثلاثة : رأى الملك ورأى ديوانى  
المشورة ، يعنى ديوان البير ( يقصد مجلس الشيوخ ) .



وديونان رسل العملات ( يقصد مجلس النواب ) .  
 فصنع وحده ما لا ينفذ الا اذا كان صنعه مع غيره .  
 وغير أيضا في هذه الاوامر شيئا في مجمع اختيار رسل  
 العملات ليعبثوها في باريس ( يقصد ان الملك عدل قانون  
 الانتخاب ) ، وفتح ديوان العملات قبل ان يجتمع ، مع  
 انه كان من حقه الا يفتحها الا بعد اجتماعهم كما فعله  
 في المرة السابقة ( يقصد ان الملك عقد البرلمان قبل الموعد  
 المحدد لانعقاده ) . وهذا كله على خلاف القوانين . ثم  
 ان الملك لما اظهر كل هذه الاوامر ، كانه احس في نفسه  
 بحصول مخالفة ، فاعطى المناصب العسكرية لعدة رؤساء  
 مشهورين بانهم اعداء الحرية ، التي هي مقصد الرعية  
 الفرنسية . وقد ظهرت هذه الاوامر بغتة حتى ظهر  
 ان الفرنسية كانوا غير مستعدين لها . وبمجرد حصول  
 هذه الاوامر قال غالب العارفين بالسياسات : انه يحصل  
 في المدينة محنة عظيمة ( يقصد ثورة عظيمة ) يترتب عليها  
 ما يترتب ، كما قال الشاعر :

أرى بين الرماد وميض نار  
 ويوشك أن يكون له هرام

فان النار بالعيدان تزكو  
 وان الحرب اولها الكلام

» ... وقامت انفس الناس على ملكهم ، لاعتقادهم  
 انه أمر بالقتال . فما مرت بهذا الوقت بحارة الا وسمعت  
 فيها : السلاح ! السلاح ! ادام الله الشرطة ( يقصد  
 يعيش الميثاق أو الدستور ) ، وقطع دابر الملك ! ( يقصد  
 وليسقط الملك ) فمن هذا الوقت كثر سفك الدماء ، وأخذت  
 الرعية الاسلحة من السيوفية بشراء أو غصب . الخ . . .

هذه هي ثورة ١٨٣٠ التي عاشها رفاعة الطهطاوى

يوما بيوم ومسه منها لهيب اشعل قلبه وأضاء عقله وعلمه أن الحرية جوهر مرادف لأنسانية الإنسان . وفي هذا الوصف المثير صور رفاعة الطهطاوى كيف استولى الشعب فى باريس على الاوتيل دى فيسل ، وهى دار البلدية ، وكيف خرج الحرس الوطنى للدفاع عن الشعب ، وكيف رفع الفرنسيون من جديد التريكلور أى العلم المثلث الألوان على الكنائس ، والمباني العامة ، وهو علم الثورة الفرنسية الذى كانت الملكية قد ألقته بعد سقوط نابليون وعودة الحكم الى البوربون ) وكيف انضم الجيش الى الثوار ، وكيف انتهى الأمر بعزل شارل العاشر وطرد بولى العهد الى انجلترا ، وبتولى لافاييت رئاسة الحكومة المؤقتة وبدعوة لويس فيليب ، دوق أورليان ، ليكون وصيا على العرش ثم إعلانه « ملكا على الفرنسيين » بعد أن أقسم يمين الولاء للدستور

فأسباب ثورة ١٨٣٠ كما شرحها رفاعة الطهطاوى لمثقفى جيله تتلخص فى شيء واحد وهو الاوتوقراطية أو الحكم المطلق . وقد تجلت اوتوقراطية شارل العاشر فى خرقه دستور سنة ١٨١٨ مرتين : مرة بتمسكه بوزارة بولينياك التى أقالها الاغلبية البرلمانية ولجؤه الى اصدار سلسلة من القوانين غير الدستورية دون رجوع الى البرلمان ، وأمره بفرض الرقابة على المطبوعات وبمصادرة حرية الصحافة وحرية التعبير بوجه عام . وقد أورد رفاعة الطهطاوى فى « تخليص الابريز » نص اليمين الدستورية التى حلفها دوق أورليان قبل إعلانه « ملك الفرنسيين » : وهذا نص اليمين :

« رضيت من غير شرط ولا تعليق بجميع الشروط المذكورة فى الخلاصة ، وبتلقيبى ملك الفرنسيين الذى

أعطيتموه لى ، وها انا حاضر مستعد للحلف والمبايعة على انى احفظ ذلك . ثم قام الملك مكشوف الرأس ورفع يده اليمنى وشرع يقول هذه الصيغة المترجمة : أشهد الله سبحانه وتعالى على أن احفظ مع الامانة الشرطة المتضمنة لقوانين المملكة ، مع ما اشتملت عليه من الاصلاح الجديد المذكور فى الخلاصة ، وعلى انى لا أجكم الا بالقوانين المسطورة وعلى طريقها ، وان اعطى كل ذى حق حقه بما هو ثابت فى القوانين ، وان أعمل دائما على حسب ما تقتضيه مصلحة الرعية الفرنسية وسعادتها وفخرها »

لقد أزيلت من « الشرطة » او الدستور الفرنسى كافة النصوص التى تضع الملك فوق الدستور ، واذا كان دستور ١٨٣٠ قد أكد سيادة الشعب فان اليمين الدستورية لا تخرج عن كونها تأكيداً لمعنى واحد وهو أن الأمة هى مصدر السلطات وان الدستور فوق الملك .

فالملك يستمد صفته الملكية لا بالحق الالهى ولا بحق الوراثة ولكن باختيار الشعب وهذا معنى اعلان لويس فيليب بأنه رضى دون قيد أو شرط بتقلد لقبه الجديد « ملك الفرنسيس الذى أعطيتموه لى » . وقد نسر رفاعة الطهطاوى معنى هذا التغيير الثورى الذى ادخلته

ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ بقوله : « وأن يلقب بملك الفرنسية ، لا بملك فرنسا ، والفرق بينهما أن ملك الفرنسية معناه كبير على نفس الاشخاص بجهلهم له ملكا ( يقصد انه ينقل السيادة الى المواطنين الذين أصبح بيدهم أن يختاروا ملوكهم ) ، بخلاف ملك فرنسا ، فان معناه ان أرض فرنسا ما دامت باقية فهو سيدها وملوكها ، ولا منازع له من أهل البلاد فيها » . باختصار :

الملكية الوراثية تجعل من البلاد أشبه شيء بضبعة خاصة يملكها الملك ، وأما الملكية المنتخبة فهي تقيم الملك بارادة شعبية ، فهي أشبه شيء بجمهورية رياضية مدى الحياة أو هي مرحلة متوسطة بين الملكية والجمهورية في عرف الفقه الدستوري . أو بلفة رفاعة الطهطاوى : « وسبب ذلك أن الملوك السابقين كانوا يلقبون ملك فرنسا . وكان إذا كتب الواحد منهم يقول ما صورته : ( أنا فلان بفضل الله تعالى ملك فرنسا ونوار ( يقصد نافر ) . . قد أمرنا ونأمر بما سيأتي هنا . . ) وأما ملك الفرنسية فإنه يقول في كتابته : ( أنا فلان ملك الفرنسية . . قد أمرنا ونأمر ) . ففرق بين عبارة الاول والثاني : فإن الاول جعل نفسه ملك مجموع فرنسا ونوار بانعام الله سبحانه وتعالى عليه ، ولقد تحاشى عن أن يقول ذلك لأرضاء الفرنسية ، فإنهم يقولون أن ملك الفرنسيين بارادة ملته ( يقصد أمته أو شعبه ) وتمليكهم له ، لا أن هذه خصوصية خص الله سبحانه وتعالى بها عائلته ، من غير أن يكون لرعيته مدخلية . فظهر من هذا قوله : بفضل الله ، معناه عندهم باستحقاقه لذلك بولادته ونسبه ، كما أن قوله ملك فرنسا معناه صاحب الأرض والسلطنة عليها . والا فلو كانت عندنا لاستوت العبارتان : فإن كون الملك ملكا باختيار رعيته له لا ينافى كون هذا صدر من الله تعالى على سبيل التفضل والاحسان . ولا فرق عندنا مثلا بين ملك العجم وملك أرض العجم » . بمعنى آخر . أن كل ملكية وراثية تتضمن في فهم الأوروبيين درجة من درجات حق الملوك الالهى مهما اتخذت الصورة الوضعية أو بدا أنها تلزم الملك بارادة شعبه ، لأن من ولاه الله لا يعزله إلا الله فى عرفهم . أما عندنا فلا تعارض بين المبدأين .

وأيا كان الامر فقد طرح رفاعة الطهطاوى على مثقفى  
جيله لأول مرة فى تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى فى  
مصر قضية الحق الالهى والحق الطبيعى كما يسمونها فى  
الفكر الاوروبى وصور لهم الصراعات الدامية التى اكتنفت  
تاريخ هذه القضية بغية الوصول الى حل لها

لقد ترجم رفاعة الطهطاوى فى « تخليص الابريز »  
نص دستور ١٨١٨ « الشرطة » او « الميثاق » او « الاشارات »  
كما كان يسميه الفرنسيون ( كما ترجم نصوص المواد  
المعدلة التى ادخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ لاصلاحه ، وهى  
ما أشار اليه لويس فيليب عند حلفانه اليمين الدستورية  
بقوله انه يقسم على أن يحتزم « الشرطة » مع ما اشتملت  
عليه من الاصلاح الجديد المذكور فى الخلاصة ) . فقدم  
لمواطنيه بحثا رأيا فى تطور الفكر السياسى والاجتماعى .  
وقال الطهطاوى فى « تخليص الابريز » معلقا على مواد  
الدستور :

« ثم ان هذه الشرطة قد حصل فيها تغيير وتبدل  
منذ الفتنة الاخيرة الحاصلة فى سنة احدى وثلاثين  
وثمانمائة والف ، بتاريخ الميلاد ، فراجعها فى باب ( قيامة  
الفرنساوية وطلبهم للحرية والمساواة ) انتهى . فاذا  
تأملت رأيت أغلب ما فى هذه الشرطة نفيسا ، وعلى كل  
حال فأمره نافذ عند فرنساوية ، ولنذكر هنا بعض  
الملاحظات فنقول :

« قوله فى المادة الاولى : سائر الفرنسيين مستوون  
قدام الشريعة ( يقصد امام القانون ) ، معناه سائر من  
يوجد فى بلاد فرنسا من ربيع ووضيع لا يختلفون فى  
أجراء الاحكام المذكورة فى القانون ، حتى أن الدعوى  
الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره . فانظر

الى هذه المادة الاولى ، فانها لها تسلط ( يقصد اثر )  
عظيم على اقامة العدل واسعاف المظلوم وأرضاء خاطر  
الفقير بأنه كالعظيم نظرا الى اجراء الاحكام

» ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم  
عند الفرنسيات ، وهى من الأدلة الواضحة على وصول  
العدل عندهم الى درجة عالية وتقـدمهم فى الاداب  
الحضرية

» وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه ، هو عين ما يطلق  
عليه عندنا العدل والاتصاف . وذلك لان معنى الحكم  
بالحرية هو اقامة التساوى فى الاحكام والقوانين ، بحيث  
لا يجوز الحاكم على انسان ، بل القوانين هى المحكمة  
والمختبرة »

» وأما المادة الثانية ( سائر الفرنسيات يعطون من  
أموالهم بغير امتياز شيئا معينا لبيت المال ، كل انسان  
حسب ثروته ) فهى محض سياسة ، ويمكن أن يقال  
ان الفرد ( يقصد الضرائب ) ونحوها لو كانت مرتبة فى  
بلاد الاسلام كما هى فى تلك البلاد لطابت النفس ،  
خصوصا اذا كانت الزكوات والفقراء والغنيمة لا تفى بحاجة  
بيت المال ، أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل  
فى الشريعة على بعض أقوال مذهب الامام الاعظم . ومن  
الحكم المقررة عند قدماء الحكماء : الخراج عمود  
الملك ...

» وأما المادة الثالثة ( كل واحد متاهل لاخذ أى  
منصب كان وأى رتبة كانت ) ، فلا ضرر فيها أبدا ،  
بل من مزاياها أنها تحمل كل انسان على تعهد تعليمه ،  
حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه ، وبهذا كثرت  
معارفهم ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة مثل أهل

الصين والهند ، ممن يعتبر توارث الصنائع والحرف  
ويبقى للشخص دائما حرفة أبيه

« وقد ذكر بعض المؤرخين أن مضر في سالف الزمان  
كانت على هذا المنوال ، فان شريعة قدماء القبطة ( يقصد  
قدماء المصريين ) كانت تعين لكل انسان صنعته ، ثم  
يجعلونها متوارثة عنه لاولاده . قيل سبب ذلك أن جميع  
الصنائع والحرف كانت عندهم شريفة ، فكانت هذه  
المادة عندهم من مقتضيات الاحوال لانها تعين كثيرا على  
بلوغ درجة الكمال في الصنائع

« ويرد عليه أنه ليس في كل انسان قابلية لتعلم صنعة  
أبيه ، فقصره عليها ربما جعل الصغير خائبا في هذه  
الصناعة ، والحال انه لو اشتغل بغيرها لصلح حاله وبلغ  
آماله »

« واما المادة الرابعة والخامسة . . . ( الرابعة : ذات  
كل واحد من الفرنسيات مستقلة بهما ، ويضمن له  
حريتها ، فلا يتعرض له انسان الا ببعض حقوق مذكورة  
في الشريعة ( يقصد الا وفقا لاحكام القانون ) .  
وبالصورة المعينة التي يطلبها بها الحاكم .  
الخامسة : كل انسان في بلاد الفرنسيات يتبع دينه كما  
يجب لا يشاركه احد في ذلك ، بل يعان على ذلك ويمنع  
من يتعرض له في عباداته ) فانها نافعة لاهل البلاد  
والقرياء فلذلك كثر اهل هذه البلاد وعمرت بكثير من  
القرياء »

اما بالنسبة للمادة السادسة من دستور ١٨١٨ القائلة :  
« يشترط أن تكون الدولة على الملّة القاثوليكية الحوارية  
الرومانية » ، وبالنسبة للمادة السابعة فيه القائلة : « تعيّن  
كنائس القاثوليكية وغيرهم من النصرانية يدفع له شئ من

بيت مال النصرانية ، ولا يخرج منه شيء لتعمير معابد غير هذا الدين » ، فقد أوضح الطهطاوى فى الفصل المسمى « خلاصة حقوق الفرنساوية الآن بعد ١٨٣١ من الميلاد وتصليح الشرطة » ان من التعديلات التى جرت على دستور ١٨١٨ إلغاء النص القائل بأن دين الدولة هو المسيحية وتحريم وقف شيء على الكنائس أو إعطاء هبة لها إلا بإذن صريح من الدولة . كذلك أوضح الطهطاوى ان من أهم التعديلات التى أدخلتها ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ النص على عدم جواز عزل القضاة وعلى علانية المحاكمات وعلى حق أى مواطن فى الشكوى لأعضاء البرلمان وحقه فى تقديم الاقتراحات اليهم . كذلك من أهم التعديلات التى أدخلتها ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ نص واضح يؤكد ضمان الحرية الشخصية وينص على معاقبة من يقبض على أى إنسان إلا وفقاً لأحكام القانون معاقبة صارمة . وكذلك أضيف نص « بمعاقبة » كل من يتعرض لمعابد فى عبادته بدلاً من النص القديم الغامض القائل بأن من واجب الدولة أعانة الناس على إقامة عباداتهم فى حرية و « منع » من يتعرض لهم . وكذلك أضيفت مواد خاصة بتنظيم الخدمة العسكرية ومواد بتنظيم مجلسى البرلمان ومواد تنص على سرية الانتخابات وغير ذلك من النصوص التى تعمق فلسفة الديمقراطية وتوسيع قاعدتها

أما بالنسبة للمادة الثامنة من دستور ١٨١٨ (ومنطوقها) : « لا يمنع إنسان لم يقرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه ويطبعه بشرط أن لا يضر ما فى القانون ، فإذا أضر أزيل » ( فقد علق عليها الطهطاوى بقوله :

« فإنها تقوى كل إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر



ما يخطر بباله مما لا يضر غيره . فيعلم الانسان سائر ما في نفس صاحبه ، خصوصا الورقات اليومية المسماة بالجورنالات والكازيطات ، الاولى جمع جورنال والثانية جمع كازيطة . فان الانسان يعرف منها سائر الاخبار المتجددة ، سواء كانت داخلية أو خارجية ، أى داخل المملكة أو خارجها . وإن كان قد يوجد فيها من الكذب ما لا يحصى ، إلا أنها قد تتضمن أخبارا تشوق نفس الانسان الى العلم بها ، على أنها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة التحقيق ، أو تنبيهات مفيدة أو نصائح نافعة سواء كانت صادرة من الجليل أو الحقير ، لأنه قد يخطر ببال الحقير ما لا يخطر ببال العظيم

« ومن فوائدها ان الانسان اذا فعل فعلا عظيما أو رديئا وكان من الامور المهمة كتبه أهل الجورنال ليكون معلوما للخاص والعام لترغيب صاحب العمل الطيب وردع صاحب الفعلة الخبيثة . وكذلك اذا كان الانسان مظلوما من انسان ، كتب مظلومته في هذه الورقات ، فيطلع عليها الخاص والعام ، فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عنول عما وقع فيها ولا تبديل ، وتصل الى محل الحكم ويحكم فيها بحسب القوانين المقررة فيكون مثل هذا الامر عبرة لمن يعتبر »

هذا عرض موجز لاهم ما كتبه الطهطاوى ، أبو الديمقراطية المصرية في كتابه الخطير « تخليص الابريز في تخليص باريز » أيام ان كان المصريون لا يعرفون شيئا من أسس الديمقراطية أو حقوق الانسان غير بعض ذكرياتهم البعيدة عن دعاوى بوناپوت التى تداخل فيها ختل الفايزي باحلام الثائر عن الحرية والمساواة والاخاء على ارض مصر ، وغير ذكرياتهم البعيدة عن تجربتهم البرلمانية المبتورة في

زمن الحملة الفرنسية ، وقد كانت غصنة في حلق الفرنسيين  
 والمصريين على السواء . ثم جمع محمد على كل الاعنة في  
 يديه قرابة ثلث قرن واقام حكمه الاوتوقراطى المطلق الذى  
 لا مكان فيه لشعب ولا دستور ، ولا مجال فيه لشورى  
 ولا لحقوق . ولا شك ان تمرد محمد على على ولاية السلطان  
 العثمانى الحاكم بحق الملوك الالهى قد جعلت منه فى نظر  
 رفاة الطهطاوى ماهلا شبيها بلويس فيليب « ملك  
 الفرنسيين » يحكم بالحق الطبيعى ، وقد كانت هناك بالفعل  
 مودة عظيمة بين الرجلين ، ولكن هذا اللغم الخطير الذى  
 بثه رفاة الطهطاوى تحت عرش محمد على كان فى الوقت  
 نفسه الاساس الاول والاكبر لمناقشة شرعيته وشرعية  
 ذريته كحاكم مطلق لا تربطه او تربطهم بالشعب المصرى  
 موثيق ولا دساتير . فكانى به يقول للمصريين اجل ان  
 محمد على يحكم حقا بالحق الطبيعى ولكنه حق السيف  
 والمال ، أو كما يقول القدماء سيف المعز وذهبه ، ويفرض  
 الولاء بالاكراه أو يشتريه بالثمن . وقد كان اجدر به ان  
 يجعل سلطانه على قلوب الرعية الا على اجسادهم

## ٤ - من الليبرالية الى الراديكالية

بعد « تخلص الابريز في تلخيص باريز » الذي صدر عام ١٨٣٤ ، كان أهم كتاب وضعه رفاعة الطهطاوى في تحليل النظم والمذاهب هو كتابه الخطير « مناهج الالباب المصرية في مباحث الاداب العصرية » الذي صدر عام ١٨٦٩ . وخطورة « مناهج الالباب » ناشئة من ان هذا الكتاب يعد استكمالا للنظريات السياسية والاجتماعية التي كان رفاعة الطهطاوى قد طرحها في صدر حياته ايام « تخلص الابريز » ، وهو ليس مجرد استكمال بل هو تطوير وتعديل ومراجعة : استكمال لبحث رفاعة الطهطاوى عن الديمقراطية وحكم الشعب ، وتعديل لنظرياته في الحرية وسيادة القانون ، ومراجعة لافكاره الاساسية عن العدالة السياسية ، على ضوء الثورة الراديكالية الكبرى التي اجتاحت اوروبا طوال القرن التاسع عشر وجعلت من الديمقراطية والحرية والقانون والعدالة وحقوق الانسان لا مجرد اشكال سياسية فارغة بل نظما لها مضمون اجتماعى واقتصادى العالم ، وجنحت بالفكر البورجوازي الثورى من مجرد تقديس الحريات الليبرالية الى اعتبارها ضمانات لتحقيق غايات لا تقل عنها قداسة وهي التقريب الفعلى بين البشر فى فرص الحياة وفرص التقدم والتميز وفى المشاركة فى خيرات العمل والطبيعة . باختصار : نما

فكر رفاة الطهطاوى كما نما الفكر البورجوازي الثورى  
الاوروبى من الفكرة الديمقراطية الى الفكرة الاشتراكية ،  
أو على الاصح وقف مثله فى تلك المرحلة المتوسطة بين  
الديموقراطية والاشتراكية التى عرفت فى ثورات أوروبا  
المتعاقبة ، ثورة ١٨٣٠ و ثورة ١٨٤٨ و ثورة ١٨٧٠  
بالراديكالية ، أو حركة الاصلاح الجذرى .

إذا كان « تخليص الأبريز » بمثابة حجر الأساس فى  
الفكر السياسى والاجتماعى المصرى إبان القرن التاسع  
عشر ، فإن « مناهج الألباب المصرية من مناهج الآداب  
المصرية » هو بمثابة البناء الطولى الذى قامت عليه حركة  
الفكر المصرى فى تلك الفترة وما بعدها

ويمكن أن نقول أن « مناهج الألباب » هو أول كتاب  
ظهر فى البلاد فى الفكر السياسى والاقتصادى المصرى  
نظريا وتطبيقيا ، فهو كتاب فى الاقتصاد السياسى أو فى  
الاقتصاد والسياسة ويشتمل كذلك على فصول تاريخية  
دعت الضرورة الى ادماجها لتوضيح الفلسفة الاجتماعية  
التي كان رفاة الطهطاوى يمتنعها ويدعو إليها . وإذا  
كان « تخليص الأبريز » فى أساسه كتابا عن الحضارة

الفرنسية بقلم مفكر كان يعتقد أن بعث مصر لا طريق إليه  
إلا الأخذ بأهم مقومات الحضارة الثورية الأوروبية فى  
زمنه ، فإن « مناهج الألباب » فى أساسه محاولة مصرية  
لبناء المجتمع المصرى على أسس الديمقراطية البورجوازية  
التي كان رفاة الطهطاوى يؤمن بها مع جنوح شديد الى  
اليسار الليبرالى أو الى اليمين البروليتارى أى الى  
الراديكالية . ولا شك أن قارىء « مناهج الألباب » يحس  
أن عشرات السنين من الاضطهاد والتشريد قد خففت من  
ثورية رفاة الطهطاوى ومن ليبراليته « السياسية » التي

كانت تنفجر في « تخليص الأبريز » ، ولكن « مناهج  
الالباب » برغم ذلك كان محاولة لتطوير أهم مبادئ  
الفلسفة البورجوازية التي استجذبت في مصر مع الحملة  
الفرنسية ثم أقام محمد علي أركانها ثم انهارت بعد نكسة  
١٨٤٠ نحو ربع قرن كامل حتى بدأ الجو يتهيأ لحياتها  
بعد تولى اسماعيل عام ١٨٦٣ . وقد كان هذا التطوير  
نحو الراديكالية، أو عدم الاكتفاء بالديموقراطية السياسية  
والالتفات الشديد الى الديموقراطية الاقتصادية . بل ان  
« مناهج الالباب » يعد تقدما من بعض الوجوه على « تخليص  
الأبريز » من حيث أنه تصدى لمشكلة تصفية القطاع  
اقتصاديا بينما اقتصر « تخليص الأبريز » على مناجزة  
القطاع كنظام سياسي أولا وقبل كل شيء .

أما الافكار السياسية التي بشر بها رفاة الطهطاوى  
في « مناهج الالباب » فيمكن تلخيصها فيما يلي :

- أولا : تثبيت فكرة القومية المصرية
- ثانيا : تثبيت فكرة الدولة الزمنية أو العلمانية
- ثالثا : تثبيت مقومات المجتمع البورجوازي «التقدمي»  
سياسيا واقتصاديا

أما تثبيت فكرة القومية المصرية ، فقد رأينا في  
« تخليص الأبريز » كيف أن رفاة الطهطاوى اهتم بإبراز  
معنيين هامين :

امجاد مصر القديمة وحضارتها الشاهقة في العلوم  
والفنون والآداب منوها بالآثار الفراعنة ودلالاتها التاريخية  
ثم التشابه القوي بين العرب الأوائل والفرنسيين في أهم  
الفضائل الاجتماعية والفردية كالعدالة وحب الحرية  
والشجاعة في الحق ، حتى في احترام حرية المرأة  
وحقوقها ، ولعل من أخطر الفقرات في « تخليص الأبريز »

قول الطهطاوى في نهاية رحلته ملخصاً موقفه من الحضارات المختلفة :

« هذا حاصل ما كان لخصته ، حسب الامكان ، فلم يبق علينا الا ذكر خلاصة هذه الرحلة ، وما دقت فيه النظر وأمعنت فيه الفكر ، فأقول : ظهر لى بعد التأمل فى آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شسبها بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الاجناس ، وأقوى مظنة القرب بأمور كالعرض والحرية والافتخار ، ويسمون العرض شرفاً ، ويقسمون به عند المهمات ، وإذا عاهدوا عليه ولوا بهودهم ، الخ .. »

ولا شك أن المحاولات المتكررة لسلخ مصر من الامبراطورية التركية مع القضاء على حكم المماليك ، تلك المحاولات التى بدأت بإنشاء جمهورية همام وقويت فى عهد علي بك الكبير وبلغت قمته فى عهد الحملة الفرنسية ثم فى عهد محمد على ، كانت تهيء الجو السياسى الذى يتيح للطهطاوى أن يعبر عن هذه الدعوة بمثل هذه الصراحة . ولكن دور الطهطاوى لى تحدى الايديولوجية القائمة على الجامعة العثمانية باسم الجامعة الاسلامية وفى توكيد الفوارق بين خصائص المصريين والعرب عامة أفراداً ومجتمعات وخصائص الترك ، أى باختصار : توكيد القومية المصرية والقومية العربية ، كان سلاحاً قوياً فى حرب العقائد شنها المفكرون المصريون والمفكرون العرب عامة على فكرة الجامعة الاسلامية التى كان الاتراك يجزمون الشعوب العربية تحت لوائها

يقول الطهطاوى لى « مناهج الالباب » :

« فقد أجمع المؤرخون على أن مصر دون غيرها من الممالك عظم تمدنها وبلغ أهلها درجة عليا فى الفنون والمناقس العمومية فكيف لا وان آثار التمدن وأماراته وعلاماته

مكثت بمصر نحو ثلاثة وأربعين قرناً يشاهدها الوارد والمتروك ويعجب من حسناتها الوفاد والمتفرج مع تنوعها كل التنوع ، فجميع المباني التي تدل على عظم ملوكها وسلاطينها هي من أقوى دلائل العظمة الملوكية وإبراهيمها فانظر الى آثار منف وأبنيتها وعجائبها وأصنامها ودفائنها مما يحكيه المؤرخون عنها وأنها كانت ثلاثين ميلاً بيوتاً متصلة ومنها بيت لمرعون وهو قطعة واحدة من الحجر وسقفه وفروشه وحيطانه من الحجر الأخضر وكان لها سبعون باباً وهي مدينة المملكة المصرية وكانت منزل الملوك من القبط الأولى والصاليق ومسكن الفراعنة وما زال الملك بها الى أن ملك الروم اليونان ديار مصر فانتقل كرسى المملكة منها الى الإسكندرية ومع ذلك لم تزل عامرة الى أن جاء الإسلام ثم خربت وفيها كانت الأنهار تجري من تحت سرير الملك وكانت أربعة أنهار

« ويقال أن ملوك الدنيا لو اجتمعوا واتفقوا على أن يصنعوا مثلها لما أمكنهم ذلك » ( مناهج الألباب ص ١٧٧ )

هذه الوقفة الجميلة عند مجد مصر الغابر وحضارتها الأولى لها عشرات من نظائرها . ويلاحظ أن رفاعة الطهطاوى بسبب اختلاط مراجعه التاريخية بين عربية وأوروبية يتحدث عن « ملوك من القبط الأولى » كأنما الملوك القبط شيء والفراعنة شيء آخر ، وهما في الواقع شيء واحد وهو الملوك المصريون أو ملوك *Aegyptus* وقد كانت العرب حتى ابن خلدون ( نحو ١٤٠٠ ) تسمى المصريين جميعاً القبط بغض النظر عن ديانتهم ، فلا شك أن أكثرية المصريين كانت قد اعتنقت الإسلام حين كتب ابن خلدون مقدمته التي يعرف فيها القبط بأنهم سكان مصر . كذلك من الالفاظ التاريخية التي ظلت تستعمل

حتى عصر الجبرتي ثم الطهطاوى بزيادة كلمة « الروم » بمعنى « الترك » لا بمعنى « الجريج » كما تنصرف في الاصطلاح المصرى العامى . والطهطاوى يميز اليونان بقوله « الروم اليونان » باعتبار أن هناك « الروم الترك » و « الروم » حتى ابن زنبيل الذى وصف فتح السلطان سليم لمصر تعنى بصورة محددة « الترك »

وفى ظنى أن « الروم » هى الصيغة العربية لكلمة « اليوم » *Ilum* وهى طروادة المشهورة ، حاضرة آسيا الصغرى فى العالم القديم ، وبذلك يكون « بحر الروم » أو ما نسميه اليوم « البحر الابيض المتوسط » هو بحر « اليوم » أو بحر طروادة

بل إن اسم « طروادة » *Troy* ومنها *Trojan* فيها كل عناصر كلمة « ترك » أو « تركيا » . وقد بدأ اختلاط معنى « الروم » بتأثير الاستعمال الشعبى فى الجبرتي الذى يستعملها أنا بمعنى « الترك » بصراحة ودون لبس وأحيانا بمعنى اليونان ، فهو يقول فى ١٧/٣ « حضر أنا رومى » وزار المشهد الحسينى فاعتقد الناس أنه رسول أوفده سلطان تركيا جاء يدعوهم للثورة على بونابرت . وهو فى ١٤٥/٣ يقول أن على باشا الطرابلسي عاد الى « الديار الرومية » وكان يرأسل الثوار المصريين على جيش الاحتلال الفرنسى من خلال السيد أحمد المحرقى وهو يقول فى ١١٥/٣ أن كليبر سافر من القاهرة ، حين جاءت أنباء بوصول « مراكب وغلابين من ناحية الروم الى مصر الاسكندرية » ، استعدادا لمواجهة الاسطول الفرنسى ، ثم رجع حين تبين عدم صحة هذا النبأ

ولكن الجبرتي فى مواضع متعددة يحدثنا عن «النصارى الشام والاروام » بوصفهم عناصر موالية للفرنسيين ، ولا



سيما نقولا الرومي وبرطلمان الرومي رئيس البوليس أو  
فوط الرمان كما كان المصريون يسمونه ، وهما من صنف  
من سلطهم الفرنسيون على المصريين ، والجبرتي يقصد  
بكل هؤلاء « الاروام » أو « الجريج » بمعنى اليونانيين .  
كذلك من الكلمات الهامة التي يستعملها رفاة الطهطاوى  
وتحتاج الى تفسير كلمة « العماليق » بوصفهم أسرة من  
أسر الملوك الذين حكموا منفيس بين ملوك القبط والفراعة  
واسم العماليق يتردد كثيرا فى تواريخ العرب التى  
تتناول تاريخ مصر القديمة ، دون أن يجد من المحققين من  
يتصدى لتفسيره . ولا يبعد أنه مرادف للملك الهكسوس  
الذين حكموا من منفيس « ميت رهينة » فعلا قبل تأسيسهم  
عاصمتهم أواريس قرب بلبيس أو « هواره » كما أشتبهت  
فيما سبق . فإذا صح ما ذهب اليه من أن الفرز أى  
المماليك قد يكونون غلولا من « خزو » ، أى الهكسوس بلغة  
مصر القديمة ، أو موجات متأخرة منهم ، فربما كان اسم  
« العماليق » هو الأساس الاشتقاقي الذى خرجت منه كلمة  
« المماليك »

وفى الديباجة التقليدية نجد أن رفاة الطهطاوى يقول  
« أنه قد عاد لمصر عزها القديم وبهوها الفخيم ومجدها  
المؤئل وسعدها الاول » منذ عهد محمد على وورثائه حتى  
إسماعيل . ويخيل إلينا أن الطهطاوى المخرج فى كتابة  
هذه الديباجة التقليدية ، غلف تهكمه الخفى بلباقة العبارة  
حين أردف « لكل منهم أبدى فى مصر من المحسنات بقدر  
طاقته وجهده وعلى حسن نيته وخلص قصده » (ص ٢)  
وليفهم القارئ ما يريد أن يفهم من هذا التحفظ فى الكلام  
عن الطاقة والجهد وخلص النية

وبعد أن يحدثنا الطهطاوى بأن مصر « أم الدنيا »

ويفضلها على الشام والعراق يقول انها « روضة الدنيا » ،  
 « ولم يكن لى الارض ملك أعظم من ملك مصر وكان جميع  
 الارضين يحتاجون الى مصر . . وهذا عين التمدن الا لا  
 يكون ذلك الا بتقدم الصنائع والفنون ويؤيده بقايا الاثار  
 المشاهدة التى لا كان مثلها فى غير مصر ولا يكون مع ما  
 انمضى منها بشهادة قوله تعالى ( وحرنا ما كان يصنع  
 فرعون وقومه وما كانوا يعرشون ) وقد قنع المأمون بهذه  
 الآية حين استصغر مصر فى عينه وذهل عن حقيقة الدربة  
 والرواية فأدرك بها من الحكمة والغاية » ( « مناهج » ١٨ )  
 والطهطاوى لا يمل من تذكرنا بهذه الامجاد الغابرة :  
 « وقدماء المصريين من الازمان الحالية والقرون البالية  
 يعانون الاعمال المعجبية ويجهتدون فى انجاز الاشغال  
 الغريبة كالأهرام والمسلات المظيمة والتصاوير والتماثيل  
 المعجبة الجسيمة » ( « مناهج » ١٢٠ ) . وهو يرى أن  
 مصر القديمة ما بلغت كل هذا المجد وهذه المدنية الا  
 بواسطتين : « ( احدهما ) تهذيب الاخلاق بالاداب الدينية  
 والفضائل الانسانية . . ( والواسطة الثانية ) هى المنافع  
 العمومية التى تعود بالثروة والفنى وتحسين الحال وتنعيم  
 اليال على عموم الجمعية ( يقصد المجتمع )  
 وتبعدها عن الحالة الاولى الطبيعية ( يقصد البدائية وحياة  
 الفطرة ) » ( « مناهج » ٧ - ٨ ) : وهو يعلمنا  
 أن الوطنية هى قمة الفضائل وأن حب الوطن ركن من  
 أركان الدين ، وأن دليل الوطنية هو الرغبة فى تمدين  
 الوطن والعمل على تجديد شبابه بالعمران . والطهطاوى  
 الذى يصف نفسه بأنه « عاشق لجمال العمران » يقول ان  
 غايته وغاية كل وطنى هو بعث مجد مصر القديم بالأخذ  
 بأسباب الحضارة الحديثة ، وأن دوره كمفكر ودور كل

المتقنين هو خدمة المجتمع بفكرهم وعلمهم  
 هذه هي اليقظة القومية المصرية والعربية التي بدأت  
 احساساتها الفاضلة الملوبة في محيط الجامعة السدنية  
 تتلور منذ الحملة الفرنسية حتى غدت في أدب رفاعة  
 الطهطاوى وتلاميذه تيارا فكريا كبيرا ثم عميقا ثم عارفا  
 حتى اكتسح كل ما أمامه من ولاءات  
 أما موقف رفاعة الطهطاوى من الماليك فواضح وقاطع،  
 وهو أنهم المستولون عن خراب مصر

« وعند فتوح الاسلام سلك الخلفاء والسلاطين والولاة  
 بقدر استطاعتهم في هذا السلوك ( يقصد دأب الفراغة  
 على المحافظة على مرافق البلاد ) وانما لما صارت  
 مملكة مصر في قبضة الكوليمان وصار لهم عليها الرياسة  
 واختلت أحوالهم وضعفت عندهم السياسة ولم يبق لهم من  
 شهامة الحكام الا مجرد احسان ركوب الخيل والفروسية  
 بدون فراسة أهملوا صمليات النيل فخسروا من نيل الثروة  
 وكسب السعادة خسرانا مبيئا وهجم عليهم الفرنسيون فلم  
 يجدوا لهم من النظام المعنوى ولا الحسى متجدا ولا معينا  
 فتبدد شملهم بالكلية وصارت مصر في يد الفرنسيين تعد  
 اقلية من أقاليم الجمهورية ولم تعد للدولة العلية الا بعد  
 التى والتيا فزحف عليها الماليك وبالهمة المحمدية العلية  
 لم يلبثوا بها مليا ثم بتوطن هذا الامير وتوطيد هذا السرير  
 أدرك أنه لم يستول من الاراضى الا على موات ولم يستوع  
 الا احياء ضعفاء الهمة وهم في الحقيقة لاختلال الهيئة  
 الاجتماعية في حين الاموات »

.....

« فكان الماليك المستولون عليها لا ينظرون الى عمارتها  
 وانما يأخلون ما بدا لهم وراج في كل عام حتى صارت

يبابا وازدادت خرابا فقد كان أهلها المالك نحو خمسين سنة بدون عملية نيلية فكانت الاراضى تفسد فى كل عام فى كثير من الاقاليم حتى هجمت جيوش وعمال البرارى على وادى النيل الصالح للزراعة فتكون من الرمال على شواطئه النيل تلال واكوام ولو بقى حكم ابراهيم بك عشرين من الاعوام لفسدت جميع اراضى مصر الزراعية

« قال نابليون حين تأمله فى اراضى مصر لو حكمت هذه الديار بحكومة منتظمة مضاهية لحكومة فرنسا واطاليا وانكلترا والنمسا لزدت مزارعها واهاليها ثلاث أضعاف ما كانت عليه فى أيام المالك » ( « من ملاحظ الالباب » ص ٢٢٤ - ٢٢٥ )

وفى موضع آخر يشرح رناعة الطهطاوى سبب فساد الادارة الملوكية فيقول :

« فقد كانت حكومة المالك مؤلفة من عدة سنانجق تتوزع بينهم اقاليم مصر وكل سنانجق يقطع لكشافة القرى والنواحي وكان كل سنانجق منفصلا عن غيره بإدارته وسياسته لا يتبع الا هو نفسه ولا يطيع الا ما يسوله له عقله من وسائل التخريب وان كان مستقيما للصدفه والاتفاق فالغالب عليه التكاسل وعدم النشاط فكان فى ايامهم لكل قسم وكل قرية قرع وجسور خصوصية لا ينتفع من السقى منها الا اهاليها ولم يكن بينهم روابط عمومية فكان اصحاب الاراضى والمزارعون لها المجاورون شطوط الماء يحتكرون الرى والسقى ويختلسون من المياه ما هو قريب منهم ويمنعون الاراضى البعيدة من ذلك مع كونها لها حق فى مشاركتهم فى المياه عند الفيضان فكان ينشأ من هذا مالا مزيد عليه من عداوة قرية لخرى وربما ترتب على ذلك القتال وسفك الدماء فلهذه الحوادث

البحرية في أيام حكمهم تفهّرت العمليات الهندسية  
الموروثة عن الفراعنة والرومان ومن بعدهم من الخلفاء  
والسلطانين ( « مناهج الاباب » ٢٣٥ - ٢٣٦ )

وفي « مناهج الاباب » فصول عديدة كاملة تتناول ما  
أجراه محمد على من اصلاحات بعد تطهير البلاد من اثماليك  
واكثرها مخصص لما أجراه من اصلاحات زراعية كشق  
الترع وانشاء القناطر وتنظيم الري واستحداث المحاصيل  
ثم ما انشاه من مصانع وتربسات ومدارس تكنولوجية  
وطبية وعسكرية وما بناء من سفن وما حسن من وسائل  
النقل وما جيش من جيوش وما فتح من فتوح وما أوفد  
من بعثات علمية وبعثات استكشافية وما انعش من اقتصاد  
في كل قطاع من القطاعات الخ

كتب الطهطاوى « مناهج الاباب » بعد ربع قرن من  
الظلام التام الذى ساد مصر في عهد عباس الاول ، ومن  
الظلام النسبى الذى ساد مصر في عهد سعيد باشا . وكانت  
أظهر مظاهر هذا الظلام اغلاق كافة المدارس التى انشاهها  
محمد على وعزل رفاعة الطهطاوى من رئاسة تحرير  
« الوقائع المصرية » ونفيه الى السودان ونشبت القيادات  
الفكرية التى تخرجت في مدرسة الالسن أيام محمد على  
وابراهيم . وقد كان محمد على شديد الحرص على ان  
تصل « الوقائع المصرية » الى ايدى اكبر عدد من المثقفين  
والموظفين والطلاب . فكانت الجريدة الرسمية توزع بصفة  
هدايا على كبار رجال الدولة والعلماء كما كانت توزع بالمجان  
على الطلاب ، الا القادرين منهم على شرائها . وكذلك اكره  
محمد على سائر الموظفين لتحصيل الاشتراكات من اعيان  
البلاد ، وبذلك اصبحت « الوقائع المصرية » في عهده جريدة  
يقرؤها كافة المتعلمين في مصر . وكانت جهود محمد على

لنشر « الوقائع المصرية » على أوسع نطاق ممكن « جريا على اصول اوروبا » . وكذلك كان الامر بتجديد « الوقائع المصرية » طبقا لخطة مدروسة تستهدف الرقى بالصحالة الاوروبية : « خالجناب العالي ظل شديد الرغبة فى وضع خطة سديدة تضمن صدور الوقائع على الوجه الاكمل كما هو الحال فى صحافة الممالك الاخرى » . وقد كان لهم مافى التجديد الذى استحدثه الطهطاوى هو الافتتاحية السياسية التى ادخلها على مواد الجريدة وكان من خلالها يعلم قراءه النظم السياسية واصلول الحكم ويناقش من خلالها السياسة الداخلية والسياسة الخارجية . فهو آنا يقول لقرائه ان نظم الحكم « منقسمة الى اربعة اقسام : ديمقراطية وادستقراطية ومونرخية ( يقصد ملكية ) ومختلطة او مركبة » . وهو آنا يرد على منتسكيو القائل باستبداد ملوك الشرق وبمراله وحكمه

فلما انتكست البلاد فى عهد عباس الاول امر هذا الوالى الرجعى بالا ينشر فى « الوقائع المصرية » شىء يختص بالسياسة « بل يجب انحصارها فى اخبار ما يحفر من الترع وما ينشأ من الجسور والقناطر وفى انباء العزل والنصب وكذلك انباء السفن التى من الخارج » . ولم يكتف عباس الاول بمنع « الوقائع المصرية » من التعرض للسياسة ولل فکر السياسى ، بل حدد تداولها فى « الحائزين على رتبة فريق ورتبة ميرمران ورتبة ميرلوا ورتبة ميرالاي فقط » بعد ان تبين له ان الجريدة ترسل « لجماعة أمية وسفله » مثل حسن افغا وكيل الخراج وفيض الله افغا الطاهى وموسى اليهودى الا لاى »

لقد أحس عباس الاول بدور الصحافة فى تكوين الراى العام فحال دون وصول « الوقائع المصرية » الى صفار

الموظفين وغيرهم من أبناء الطبقات الشعبية كما أمر بعدم تدخلها في السياسة . وتمت محنة « الوقائع المصرية » فاحتجبت تماما في أواخر عهد سعيد باشا وأهدى سعيد باشا مطبعة بولاق الى أحد موظفيه وهو عبد الرحمن بك رشدي مدير الواپورات الميرية في البحر الاحمر « ليكون ذلك سببا لاتساع معاشه كما اقتضت ارادتنا » . وحين تولى الخديو اسماعيل الحكم أصدر عبد الرحمن رشدي « الوقائع المصرية » لحسابه باذن من الخديو من فبراير ١٨٦٣ الى ٢٢ نوفمبر ١٨٦٥ ، ولكن الخديو اسماعيل لم يلبث أن تبني « الوقائع المصرية » من جديد وأعاد تنظيمها بقرار ٢٢ نوفمبر ١٩٦٥ ، وتوسع في الانفاق عليها لتعود الى مجدها الاول أيام محمد علي . وقد كان الخديو اسماعيل عاجلا مستنيرا يؤمن برسالة الصحافة في تنوير الرأي العام فتعددت الصحف المصرية الصادرة في عهده بتشجيع منه حتى بلغت أربعين صحيفة تصدير بلغات متعددة . وفي هذا الجو المستنير وفي هذا التفتح الجديد امكن لرفاعه الطهطاوى أن يصدر « مناهج الالباب » فيجدد به ما سبق أن بناء من كفاح في قيادة المثقفين المصريين في سبيل النضج السياسي

كان أوضح معالم عصر عباس الاول وسعيد عزل الشعب المصري عن السياسة ، ونظر الحاكم الى السياسة على أنها مهنة خاصة بطبقة خاصة هي الطبقة الحاكمة . ولذا فقد كان من أهم ما طالب به الطهطاوى في « مناهج الالباب » هو نشر الثقافة السياسية على أوسع نطاق ممكن بين المواطنين . قال الطهطاوى :

« ثم ان الأصول والاحكام التي بها ادارة المملكة تسمى من السيادة الملكية ( يقصد المدنية ) وتسمى من الادارة

وتسمى أيضا علم تدبير المملكة ونحو ذلك والبحث في هذا العلم ودوران الالسن فيه والتحدث به والمنادمة عليه في المجالس والمحافل والخوض فيه في الغازيات ، وكل ذلك يسمى بوليتيكة أى سياسة ، وينسب اليه فيقال بوليتيقي أو سياسى . فالبوليتيكة هى كل ما يتصلق بالدولة واحكامها وعلاقتها وروابطها

» فقد جرت العادة في البلاد المتمدنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الاسلامية وكتب الاديان في غيرها قبل تعليم الصنائع ، وهذا لا بأس به في حد ذاته ، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكية ( يقصد المدنية ) السياسية هى قوة حاكمة عمومية وفروعا في الممالك والقصرى بالنسبة لانباء الاهالى ، مع ان تعليمها أيضا لهم مما يناسب المصلحة العمومية . فما المانع من ان يكون في كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية مبادئ الامور السياسية والادارية ويوقفهم على نتائجها ، وهو فهم اسرار المنافع العمومية التى تعود على الجمعية ( يقصد المجتمع ) وعلى سائر الرعية من حسن الادارة والسياسة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعية من الاموال والرجال للحكومة ، ويفيدهم اسباب ايجاب الحكومة على الاهالى ( يقصد الزام الحكومة للاهالى ) ان تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصية في العسكرية واسباب الزام الاهالى بدفع حصة مخصصة من اموالهم بوصف خراج او ويركو او عوائد او نحو ذلك من جبايات الحكومة القائمة في الدول الاسلامية مكان الزكاة المعطلة . وكذلك ليعرف الاهالى اسباب ايجاب الحكومة عليهم ان يتنازلوا عن شيء من املاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة



لذلك للمصلحة العمومية كتوسيع الطرق وما اشبه ذلك  
من العمليات التنظيمية

« فإذا ارتكز في أذهان الصبيان في زمن شبوبيتهم  
أصول هذه السياسات الشرعية وقروعا وفهموا الأسباب  
والمسببات سهل عليهم عند بلوغ الرشد والوصول إلى  
كمال الرجولية اجراء مفعولها . وهل هذا التعليم الا وقف  
أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة  
لاملاكهم وأموالهم ومنافعهم ومآلهم وما عليهم ، محافظة  
على حقوقهم ودفعاً للتعدى عليها . فاللائق أن يكون بكل  
ناحية معلم لمبادئ الادارة ( يقصد أصول الحكم ) ومنافع  
الجمعية العمومية ( يقصد المجتمع ) في مقابلة ما تدفعه الجمعية  
للحكومة . فان هذا التعليم مع تقديمه الشخص المتعلم له تأثير  
معنوي في تهذيب الاخلاق ، ومنه تفهم الاهالي ان مصالحهم  
الخصوصية الشخصية لا تتم . ولا تنجز الا بتحقيق  
المصلحة العمومية التي هي مصلحة الحكومة وهي مصلحة  
الوطن ، فتنذعن نفوسهم بأن القواعد الخصوصية ( يقصد  
المنفعة الخاصة ) ليست في حد ذاتها مضمونة الحصول  
الا في ضمن القوائد العمومية المذكورة ( يقصد المنفعة  
العامه ) . وأيضاً مما يقتضى لياقة تعليم مبادئ الادارة  
بالتواحي ( يقصد تعليم مبادئ السياسة في القرى واحياء  
المدن ) كون قانون الحكومة لا يمنع من جواز استخدام  
أحد من الاهالي ، فاستخدامه في الملكية ( يقصد في خدمة  
الحكومة المدنية ) لا سيما منصب المشيخة البلدية كما  
سيأتى ذكره ، يستلزم سبق معرفة بأصولها ، وآلا ترتب  
على استخدام الجاهل لها من السقامة بالحكم (؟) ، لا  
سيما أيضاً مع تجديد الجمعيات المنتخبة (؟) ، وانما  
العلم بالانتخاب ومجالس النواب

« وكان المانع لتعلم البوليتيكة والسياسة في الازمان السابقة ما تشبث به رؤساء الحكومات من قولهم أن السياسة من اسرار الحكومة الملكية ( يقصد المدنية ) ، لا ينبغي علمها الا لرؤساء الدولة ونظار الدواوين مع كون لفظ البوليتيكة كان معروفا ايضا بمعنى آخر وهو الحيلة والخداع والتدبير مما لا يليق الابالمملكة الجائرة . وفي هذه الايام جميع الاحكام الملكية ( يقصد المدنية ) مؤسسة على العدل والامانة وخلص النية المتقوم منها الحق وهو ابيض ابلج لا ينبغي الا على الاخلاص في القبول والعمل وحسن العلاقات بين الراعى والرعية ، مما يفرس المحبة والمودة في قلب الملك ورعاياه بسبب اتباعه الاصول المربوطة وسيره على السنن القويم حسب احكام المملكة المشروطة وهي غير مكتومة » ( « مناهج الالباب » ص ٣٥٠ - ٣٥٢ ) فالذي يطالب رفاعة الطهطاوى له باختصار ، هو رفع الحجاب السياسى عن الشعب المصرى ، بعد أن دام هذا الحجاب طوال عهد عباس الاول وسعيد . هو يطالب بتعميم تدريس مبادئ السياسة في المدارس المصرية ليعرف المصريون حقوقهم وواجباتهم السياسية والمدنية ، بعد أن ظلت « البوليتيكا » حكرا على دائرة مغلقة من الحكام . وواضح أن العرف المتبع يومئذ كان : التربية الدينية لانباء العامة والتربية السياسية لانباء الخاصة . وقد كان هذا هو الوضع السائد في أوروبا نفسها حتى الثورة الفرنسية التى حطمت ، فيما حطمت ، احتكار الارستقراطية للتربية السياسية وعممت التربية السياسية على انباء الشعب كجزء لا يتجزأ من عملية نقل السلطة الى الإرادة الشعبية في كل نظام ديمقراطى . والطهطاوى يعلن ان الاكتفاء بالتربية الدينية لا يؤدي الى مشاركة

الشعب في حكم بلاده لسبب خطر ، وهو أن قوانين الدولة الحديثة غير نابعة من الشرائع السماوية ، فالضرائب العامة قد حلت محل الزكاة المعطلة والخدمة العسكرية الإجبارية وحروب الدولة الحديثة قد تجاوزوا أغراض الجهاد الديني بالمعنى المحدد . وبالتالي فإن من حق كل مواطن ومن واجبه أن يعرف في أي وجه تتصرف الدولة في ماله وفي شخصه سواء بالزمام بالمشاركة في الضرائب العامة أو بالمشاركة في الخدمة العسكرية ، وإخفاء هذه الحقوق والواجبات من المواطنين يتضمن قيام حالة من الاغتصاب تمارسها السلطة مع الشعب وتتنافى مع فكرة قيام المجتمع المدني ، وبالتالي فهو يفض من شرعية السلطة

الحق أن « مناهج الالباب » كتاب محير إلى درجة مقلقة لكل من درس أفكار الطوطاوي الأساسية في « تخلص الأبريز » ، وهو كتاب محير لأنه يتضمن تطورا لآراء الطوطاوي في اتجاهين متضادين : أحدهما النكوص من الليبرالية المطلقة التي تميزت بها ثورة ثوار فرنسا وأوروبا عامة نحو ١٨٣٠ ، ومن الإيمان العميق بالأشكال الديمقراطية الكلاسيكية ومن تقديس الشعب والارادة الشعبية ، إلى لون من الاعتدال السياسي يكتفي بنظام الملكية المقيدة شكلا للحكم ولا يرى أن الجمهورية كنظام سياسي تتضمن بالضرورة أية ضمانات للحرية . أي النكوص من جمهورية جان جاك روسو الديمقراطية الثورية إلى الملكية المقيدة عند مونتسكيو صاحب « روح القوانين » وعند فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر . أما الاتجاه الثاني في « مناهج الالباب » ، فهو نحو عدم الاكتفاء بأشكال الديمقراطية السياسية كما تجعل

في النظام النيباني والاصرار على أهمية الديمقراطية الاقتصادية . وقد حاول رفاعة الطهطاوي الخروج من هذا المأزق الحرج ، وهو الحلم بالملكية المقيدة التي تعفى البلاد من أوتوقراطية الولاة الرجعيين من أمثال عباس الأول ، والحلم في الوقت نفسه باصلاح راديكالي يجدد الثورة الاقتصادية في البلاد ، بالاستسلام لحلم كبير يجب الحلين معا ويقوم على تأليه الدولة مجسدة في صورة مصليح عظيم من طراز محمد علي

يقول رفاعة الطهطاوي في «مناهج الاباب» (ص ٣٤٩) :  
 « فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني الى قوتين عظيمتين ، احدهما القوة الحاكمة المجالبة للمصالح الدائرة للمفاسد ، وثانيهما القوة المحكومة وهي القوة الاهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته دنيا واخرى . فالقوة الحاكمة العمومية ، وما يتفرع عليها ، تسمى أيضا بالحكومة وبالملكية ، هي أمر مركزي تنبث منه ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها . ( يقصد سلطاتها ) ، فالقوة الاولى ( يقصد السلطة الاولى ) ، قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية ( يقصد السلطة التشريعية ) ، الثانية قوة القضاء ( يقصد السلطة القضائية ) ، وفصل الحكم . الثالثة قوة التنفيذ للأحكام ، بعد حكم القضاء بها ( يقصد السلطة التنفيذية ) . فهذه القوى الثلاث ترجع الى قوة واحدة ، وهي القوة الملكية المشروطة بالقوانين »

هذه القوة الملكية التي يعدلنا عنها رفاعة الطهطاوي

ويقول أنها منبع السلطات الثلاث : السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية ، ليست إلا ميادة « الدولة » أو ما يسمي في الفقه الدستوري Sovereignty of the State ، وهي ليست بالضـــــــرورة ملكية ، فقد تكون جمهورية أو أرستقراطية . والسلطات الثلاث السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية تنبثق من شخصية الدولة وهذه الشخصية المعنوية عند الطهطاوي كما هي عند مونتسكيو أكبر من مجموع أجزائها ، وهي مجسدة في « الملك » أو « الأمير » أو صاحب السيادة في المجتمع . أما ما يسميه الطهطاوي القوة الملوكية ، بمعنى Souveraineté وليس بمعنى المونارخية Monarchie هذه القوة الملكية هي عند الطهطاوي « واحدة » وهي في الوقت نفسه « مشروطة بالقوانين » ، وهذا بالضبط موقف مونتسكيو . سلطة الدولة ، أو « القوة الملوكية » اذن لها مقياسان لشريعتها : أنها واحدة ، أي مجسدة لارادة واحدة ، فهي غير قابلة للتجزئة ولا للتعهد ، كالتعهد التابع من تعهد الارادات كما في دول الممالك أو أمراء الاقطاع ، وانها خاضعة لسيادة القانون ، والا كانت هذه الارادة الواحدة خاضعة لنزوات الحاكم المستبد . وانبثق السلطات الثلاث : التشريعية والقضائية والتنفيذية من هذا الكيان الواحد ليس معناه تجزئة هذا الكيان الى ثلاثة كيانات مستقلة معبرة عن ثلاث ارادات مستقلة ، فالسلطات الثلاث اشبه شيء بثلاثة اشعة منبعثة من مركز واحد . ومن هنا كان في نظرية الطهطاوي السياسية كما بسطها في « مناهج الالبساب » درجة من درجات « تأليه » الدولة ، على الطريقة الهيجيلية التي تعمد « الدولة » تجسيدا للروح

المطلق . وقد دعاه تأليه الدولة الى اتخاذ موقف شبيهه بموقف فلاسفة الرجعية من نظرية حق الملوك الالهى ، فعاد بالفكر السياسى الى ما قبل مونتسكيو : كتب الطهطاوى فى « مناهج » الالباب « ( ص ٣٥٤ ) يقول :

« ثم ان للملوك فى ممالكهم حقوقا تسمى بالمزايا وعليهم واجبات فى حق الرعايا . فمن مزايا الملك أنه خليفة الله فى أرضه وان حسابه على ربه ، فليس عليه فى فعله مسئولية لاحد من رعاياه ، وانما يذكر للحكم والحكمة من طرف ارباب الشرعيات او السياسات برفق ولين لاخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به لقوله صلى الله عليه وسلم : الدين النصيحة . فقلنا :

لمن يا رسول الله قال : لله ولكتابه ولرسله ولائمة المسلمين وعامتهم . وأيضا للانسان فى نفسه محكمة تجرى الاحكام على صاحبها ، وهى الامة التى هى النفس اللوامة او المطمئنة ، فهى قاض لا يقبل الرشوة . فاذا فعل الملك كغير ما لا يوافق لامته عاقبته نفسه لان نور الحق يسطع فى القلب . واذا فعل الملك ما لا ينبغى فعله لا تطمئن نفسه الى ذلك ولا يسكن قلبه اليه ولا يفرح به . وأما فعل الخير فتطمئن اليه النفس ويركن اليه القلب وينشرح له الصدر ،

رفاعة الطهطاوى اذن فى « مناهج الالباب » يسقط المسئولية عن رئيس الدولة ويجعل محكمته فى ضميره وأمام ربه وأمام الراى العام وأمام التاريخ ويجعل مدى تقييد ارادته مقصورا على اسداء النصيح له بالحسنى . فلننظر الان أن كان رفاعة الطهطاوى قد انتقل بفكره السياسى فى أواخر أيامه الى معسكر الرجعية وتبرير الملكيات المطلقة ، بل وإلى احياء نظرية حق الملوك الالهى ، أم انه ظل يتحرك داخل الاطار الديمقراطى الذى اختاره

لنفسه في صدر حياته مع بعض الميل الى المحافظة والاعتدال  
التمثيلين في نظرية الملكية المقيدة بدلا من الدعوة الجمهورية  
الواضحة التي لازمت تفكيره الاول . يقول الطهطاوى في  
« مناهج الالباب » ( ص ٣٥٥ ) :

« فذمة ( يقصد ضميم ) الملوك كذمة غيرهم تتألف  
بالاكتساف من الخير والانقباض من الشر ، فالذمة حكم عدل  
تنفر غالبا من الظلم والجور ، فهي عنوان الخوف من الله  
تعالى في كونها تحمل الملوك على العدل . ومما يحملهم  
على العدل أيضا ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العمومي ،  
أي رأى عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم  
من الممالك . فإن الملوك يستحون من اللوم العمومي ،  
فالرأى العمومي سلطان قاهر على قلوب الملوك والاكابر ،  
لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه . فويل لمن نفرت  
منه القلوب واشتهر بين عموم بما يفضحه من العيوب »

ان هذا الكلام يتم سابقه وجوهره كلمتان : مسئولية  
الملوك معنوية لا قانونية . الملوك لا يحاكمون ولكن يشار  
عليهم ويخلعون . ان محكمة الملوك الكبرى هي الرأي العام ،  
والرأى العام سلطان قاهر لا يتساهل في حكمه ولا يهزل  
في قضائه . فويل لمن نفرت منه القلوب واشتهر بين عموم  
بما يفضحه من العيوب . الرأي العام هو الذى يقلب  
العروش ويغير نظم الحكم . هذا المنطق هو نفس المنطق  
الذى استخدمه الثائر سان جوست ايام الثورة الفرنسية  
حين كثر الحديث عن محاكمة الملك لويس السادس عشر ،  
ولكن سان جوست عبر عنه بعبارة دموية حين قال :  
الملوك لا يحاكمون ، وهذا الرجل اما أن يحكم واما أن  
يموت . ومن يتأمل موقف الطهطاوى يجد أنه شديد  
الشبه بالفقه التورى الذى أشار به سان جوست : حيث

ترتفع المسؤولية القانونية لتحل محلها المسؤولية الشاملة التي لا تجدى معها جزئيات القانون . وهذا منطق الثورات

وقد واجه مونتسكيو هذه المشكلة في كتابه « روح القوانين » ، فافتى بعدم مسؤولية الملك رغم انه على رأس السلطة التنفيذية ولكنه أفنى بمسؤولية ناصحيه ووزرائه قال مونتسكيو :

« ولكن رغم ان السلطة التشريعية في دولة حرة لا حق لها في ابطال أعمال السلطة التنفيذية ، فان من حقها ، بل ويجب أن تملك وسائل بحث الطريقة التي يطبق بها ما تصدره من قوانين ، وهي مزية تتفوق بها هذه الحكومة على حكومة كريت واسبرطه ، حيث الحكام لا يقدمون حسابا عن أعمالهم في ادارة الدولة

« ولكن أيا كانت نتيجة هذا البحث ، فلا يجوز للسلطة التشريعية أن تمثل سلطة محاكمة من أودعت فيه السلطة التنفيذية سواء شخصه أو أعماله بطبيعة الحال ، إذ يجب أن يكون شخصا مقدسا ، لان من الضروري لخير الدولة أن تمنع السلطة التشريعية من التحول الى قوة محكومية ، فان اتهام رئيس الدولة أو محاكمته معناه انتهاء الحرية على الفور

« ففي هذه الحالة ، لا تصبح الدولة ملكية بل تصبح نوعا من الجمهورية ، وتكون مع ذلك خالية من الحرية ولكن بما أن الشخص الذي أودعت فيه السلطة التنفيذية لا يمكنه أن يسوء استعمالها بغير ناصحين فاسدين ومن يدهم القانون كالوزراء مثلا ، فان هؤلاء الناس يمكن محاكمتهم ومعاقبتهم برغم حماية القوانين لهم بوصفهم مواطني .. الخ »



وهذه الفتوى ترفع المسؤولية عن الملك أو رئيس الدولة مع جواز محاسبة وزرائه ومشيريه وهي متمشية مع نظرية مونتسكيو العامة في الملكية المقيدة بالقوانين التي بموجبها يصبح الملك أو رئيس الدولة فوق القساوان ، وبالتالي فهو يملك ولا يحكم . أما نظرية الطهطاوى التي جمع فيها النقيضين : رفع المسؤولية القانونية تماما عن كاهل ولى الامر وصاحب السيادة مع تحميله المسؤولية الشاملة أمام الرأى العام واجازة خلعه بقوة الثورة فهي بمثابة قوله أن « القوة الملوكية » ليست مسئولة قانونا ولكنها مسئولة سياسيا . وهي وجهة نظر في نظم الحكم ، ولكنها بغير جدال لا تنبع من المقومات التي قدمها مونتسكيو وقبلها رفاة الطهطاوى أساسا لفكرته عن الملكية المقيدة كنظام أمثل للحكم . يقول الطهطاوى في « مناهج الالباب » ( ٣٥٣ - ٣٥٤ ) :

« ثم ان الحكومة التي عبرنا عنها فيما سبق بالقوة الحاكمة ، هي من مقولة النسب والاضافات ، تقتضى حاكما ومحكوما ، يعنى ملكا ورعية ، فلا يفهم الملك الا بالرعية ولا تفهم الرعية الا بالملك كالابوة والبنوة . فلهذا وجب أن نتبين كلا منهما مع ما يتعلق به ، ونبتدىء بولاة الامور فنقول :

« ولى الامر هو رئيس امته ، وصاحب النفوذ الاول في دولته ، وحاكم متصرف بالاصول الرعية في مملكته ، ولا توجد رعية في مملكة منتظمة بدون راع ، والا ضعفت واختلت وشقى أهلها لعدم من يسمى في اسعادهم بتحسين شئونهم

« وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالنسوية في الاحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على

موجب احكام شرعية واصول مضبوطة مرعية ، فالملك  
يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين

« ولما كانت السياسة جسيمة لا يقوم بها واحد ،  
اختص الملك بمعالى الاحكام وكلياتها وخلق نفوذه في  
جربيات الاحكام على المحاكم والمجالس وجعل لهم لوائح  
وقوانين خصوصية ترشد أفعالهم ولا يتعدونها قال  
بعضهم : ليست في الدنيا جمعية منتظمة ( يقصد مجتمع  
منظم ) ولا مملكة معتدلة الاحكام الا وتكون القوة فيها  
بالاصول العادلة . فالاصول العادلة تصون ناموس  
الدولة عن الملامة . ولهذا كان جميع ما أمضاه الملك  
السالف من الاحكام وأجرى مقتضاه بالفعل والتنجيل ،

ولا يسوغ لمن جاء بعده أن يخذشه ويبطل احكامه التي  
جرى مقتضاها . وهذه القاعدة جارية في سائر الممالك .  
فحرمة الاصول الملكية بصونها عن نقض ما جرياتها راجعة  
في الحقيقة لحفظ حرمة الملك فان بت ( يقصد اصدار )  
الحكم في عهد الملك أثر نتائج أفكاره أو ثمره أو امره  
ونواهيه وتصديقه عليه ، فهو منسوب الى المنصب الملوكي  
فلا يسوغ نقضه . وقد كان المنصب الملوكي في أول الامر  
في أكثر الممالك انتخابيا بالسواد الاعظم واجماع الامة .

ولكن لما ترتب على أصل الانتخابات ما لا يحصى من المفاسد  
والفتن والحروب والاختلافات ، اقتضت قاعدة كون درء  
المفاسد مقدما على جلب المصالح اختيار التوارث في الابناء  
وولاية العهد على حسب اصول كل مملكة بما تقرر عندها ،  
فكان العمل بهذه الرسوم الملوكية ضامنا لحسن انتظام  
الممالك »

فرعاة الطهطاوى هنا يبلور في احكام نظرية الملكية  
المقيدة كما أخذها عن مونتسكيو وأضاف إليها . أول

شرط من شروط قيام الدولة عنده وجود قوة حاكمة تهيمن على الرعية كما يهيم الأب على بنيه . وأول شرط من شروط شرعية السلطة صاحبة السيادة في الدولة هي أن « الملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين » . وهذا ما جرى العرف على تسميته بالملك الدستوري . ومعنى هذا أن السلطة صاحبة السيادة في الدولة لو تحللت من حكم القانون أهدرت شرعيتها .

وقد كان رفاعة الطهطاوى الشاب صاحب « تخليص الأبريز » يرى أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات ، متأثراً في ذلك بالفقه الثورى الذى تركه جان جاك روسو ، ويعاقبة الثورة الفرنسية في الفكر الفرنسى خاصة وفي الفكر الأوروبى بوجه عام . ولكنه في « مناهج الالباب » أصبح يرى أن رئيس الدولة هو صاحب السيادة ومصدر السلطات . وجوهز السيادة فيه غير قابل للتجزئة ولكنه قابل للتفويض . ومن هنا فرئيس الدولة يختص « بمعالى الأحكام وكيانها » أى باصدار القوانين الأساسية ، وفي مقدمتها الدستور أبو القوانين . ثم يفوض سلطاته الى المجالس التشريعية والمحاكم للنظر في الجزئيات ولتطبيق القوانين . فرئيس الدولة إذن عند الطهطاوى هو مصدر القوانين بالأصالة وإذا كانت شرعيته تركز على خضوعه لحكم القانون ، فمعنى هذا أن رئيس الدولة مفلول اليد بما يسنه هو من قوانين أى بالقوانين المتوارثة ، أو ما يسميه الطهطاوى « الأصول المارعية في مملكته » ويدخل فيها التقاليد التى تجرى مجرى « الأصول » ، فان ابطال قوانين السلف يفض من « القرة الملكية » أو من مبدأ سيادة الدولة . والأصل في رئيس الدولة أنه منتخب ولكن المجتمعات البشرية لجأت الى

الملكية الوراثية لا لقيمتها الدائبة أو لقدرتها على تحقيق الخير العام ولكن انقاء لشروط التنافس على السلطة في الملكيات أو السياسات المنتخبة

ومعنى كل هذا أن رفاعة الطهطاوى تراجع من ديمقراطية روسو والبعاقبة الى قانونية مونتسكيو . بل لقد نقل سلطة السيادة من الشعب ومن رئيس الدولة الى طرف ثالث معنوى هو « القانون » : وجعل من القانون سيذا على الشعب والملك جميعا . وهذا هو الموقف الارسطاطاليسى الذى لا يفهم للديمقراطية معنى الا فى ظل سيادة القانون ويعتبر كل ارادة عامة لا يعبر عنها بالقانون نوعا من البليبوكراتية أو حكم الرعاع لا نوعا من الديمقراطية أو حكم الشعب . ولكن من المهم أن نذكر أن رفاعة الطهطاوى ، رغم اتجاهه الى الديمقراطية المعتدلة المثلة فى زمانه فى مبدأ الملكية المقيدة ، لا يفرغ الوجود الاجتماعى من مضمونه الديمقراطى الثورى ، فهو يعلن الغاية من كل وجود اجتماعى وسياسى فى قوله : « وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية فى الاحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب احكام شرعية واصول مضبوطة مرعية » . أن الغاية الاولى من تأسيس المجتمع المدنى عند رفاعة الطهطاوى هى حماية حقوق الانسان وفى مقدمتها الحقوق المدنية ، وهى الحرية والمساواة ، وكفالة الحقوق الشخصية . فرفاعة الطهطاوى لم يبعد كثيرا فى فهمه لمضمون الوجود الاجتماعى والسياسى عن موقفه الثورى الاول الذى أخذه شابا عن الدسكرو الثورى الاوروبى والحرية والمساواة لان الا ان فى وجدانه اولى غايات الوجود الاجتماعى . فهو إذن بهذا المعنى فدا معتدلا فى الشكل ولكنه حافظ على ثورية المضمون

انظر الى مونتسكيو وما قاله عن غاية الحكومة في «روح القوانين» ( الكتاب ١٦ ، المطلب ٥ ، ٦ )

« ورغم ان كل الخدمات لها غاية واحدة ، وهي المحافظة على المجتمع ، الا ان لكل منها غاية أخرى معينة بالإضافة الى ذلك : فالتوسع التحويم كان غاية روما ، والحرب كانت غاية اسبرطة ، والدين غاية القوانين اليهودية والتجسرة غاية مرسيليا ، والاستقرار العام غاية قوانين الصين ، والملاحقة غاية قوانين رودس ، والحرية الطبيعية غاية الهمج . وبوجه عام فان لذات الامر هي غاية دولة الطفيان ، وغاية الملكيات مجد الامير ومجد الملكة ، وغاية بولندا هي حرية الافراد ، ومن هنا نتج كبت المجموع

» وهناك امة واحدة في العالم لدستورها غاية مباشرة هي الحرية السياسية . وسوف نبحت فيما يلي المبادئ التي تقوم عليها هذه الحرية ، فاذا تبينت سلامتها كانت الحرية في اكمل حالتها

« وفي كل حكومة هناك ثلاثة انواع من السلطة : التشريعية والتنفيذية فيما يتصل بالامور القائمة على قانون الامم ، والقضائية فيما يتصل بالامور القائمة على القانون المدني »

والحكومة المثلى في نظر مونتسكيو هي حكومة انجلترا لان غايتها هي تحقيق الحرية السياسية ، ووسيلتها الى تحقيق هذه الغاية العمل بمبدأ « فصل السلطات » : التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وهو جوهر الدستور البريطاني الذي يعد المثل الاعلى لنظام « الملكية المقيدة » في العالم . وقد أشاد مونتسكيو في « روح القوانين » بالدستور البريطاني وبمنظرة فصل السلطات وبنظام الملكية المقيدة ودعا الفرنسيين ايام البوربون والملكية

المستبدة الى الاخذ بنظام الحكم في انجلترا ، وقد اخذ  
رفاعه الطهاوى عن مونتسكيو هذا الاعجاب بالدستور  
البريطانى وبنظرية فصل السلطات التى غدت في زمنه  
النظرية السائدة في كافة الدساتير الديمقراطية سواء في  
الملكيات المقيدة او في الجمهوريات . كذلك اخذ الطهاوى

عن مونتسكيو نظريته في أن رئيس الدولة ( الملك ) هو  
رأس السلطة التنفيذية ، وانه يحكم من خلال وزرائه  
وبالتالى فهو يملك ولا يحكم ، وهو وضع يجعله فوق  
القانون ويعفيه من المسئولية القانونية ويجعله غير قابل  
للمحاسبة الامعنويا فاذا بحثنا عن السند الفقهي الذي  
استند اليه مونتسكيو في نظريته بأن الملك ينبغي أن يكون  
على رأس السلطة التنفيذية ، وجدنا مونتسكيو يقول في  
« روح القوانين » ( الكتاب ١١ ، المطلب ٦ ) : « ان السلطة  
التنفيذية يجب أن تكون في يد الملك ، لان هذا الفرع من  
فروع الحكومة يحتاج الى سرعة في الانجاز ، وبالتالى  
فاداءه بمعرفة شخص واحد افضل من ادائه بمعرفة  
اشخاص متعددين . وعلى العكس من ذلك : كل مايتوقف  
على السلطة التشريعية غالبا ما تؤديه الكثرة خيرا مما

يؤديه فرد واحد » نفس هذا المنطق نجده في رفاعه  
الطهاوى الذي يقول في « مناهج الالباب » : « ومن مزاي  
ولاة الامور أيضا أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لايشاركهم  
فيه مشارك ، وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد  
الجسيمة ، حيث ان اجراء المصالح العمومية بهذه المثابة  
ينتهى بالسرعة لكونه منوطا بارادة واحدة بخلاف ما اذا  
نيط بارادات متعددة بيد كثيرين ، فانه يكون بطيئا » .

هذا الراى في وضع « القوة الملوكية » أو رئيس الدولة على  
رأس السلطة التنفيذية قد ادى بمونتسكيو ثم برفاعه

الطهطاوى من بعده الى اعتبار السلطة التشريعية مجرد  
غرفة للمشورة تشير على رئيس الدولة دون أن يكون في  
مشورتها أية درجة من درجات الالزام ، اوبلغة الطهطاوى :  
« فليس من خصائصها الا المذكرات والمداولات وعمـل  
القرارات على ما تستقر عليه اراء الاغلبية ، وتقديم ذلك  
لولى الامر » أى أن سلطات السيادة أصلا مودعة في رئيس  
الدولة بوصفه ولى الامر ورأس السلطة التنفيذية . واحترام

رئيس الدولة لقرارات السلطة التشريعية ليس من صفات  
سيادة ذاتية مودعة فيها ، ولكن من احترام رئيس الدولة  
لقراره أن يغوض بعض سلطاته أو « يخلعها » على هذه  
السلطة المعاونة له . وهذا هو المبدأ الاساسى فى النظرية  
الدستورية القائلة بأن « الدستور منحة من الملك » أو

« خلعة » منه بلغة رفاعة الطهطاوى وحين واجه مونتسكيو  
نفس الموضوع وهو طبيعة العلاقة بين السلطة التشريعية  
والسلطة التنفيذية ، أعلن « أن السلطة التشريعية فى دولة  
حرة لا حق لها فى ابطال أعمال السلطة التنفيذية » . وهو  
يقصد بذلك الملك أو رئيس الدولة ، لان مونتسكيو أجاز  
محاكمة الوزراء والاعتراض على أعمالهم . وفصل فصلا  
باتا بين شخصية رئيس الدولة وبين من يستخدمهم من  
وزراء ، فجعل من رئيس الدولة « شخصا مقدسا » أو  
« رمزا » كما يقول الفقه الدستورى الانجليزى بينما جعل

من الوزراء أشخاصا ماديـن قد يجنحون الى الانحراف  
بالراى أو بالفعل ، أو بلغة مونتسكيو : « لان من الضرورى  
لخير الدولة ان تمنع السلطة التشريعية من التحول الى  
قوة تحكمية ، فان اتهام رئيس الدولة أو محاكمته فعنـاه  
انتهاء الحرية على الفور »

فسيادة السلطة التشريعية على الملك أو رئيس الدولة

عند مونتسكيو ثم عند الطهطاوى من بعده دلالة انتهاء الحرية في الدولة ، ومظهر من مظاهر قيام الجمهورية ، ومنه نفهم ان قيام الجمهورية رغم استناده الى سيادة الشعب او ما يسمى عادة بالديمقراطية ، يتضمن اختفاء الحرية . وهو رأى يبدو غريباً في ظاهره ، ولا سبيل الى فهمه الا بالرجوع الى كتاب « السياسة » لارسطو حيث يقول ارسطو ان الخطر الحقيقي على الحرية في الدولة ليس في طغيان الحاكم او ولى الامر وانما هو في طغيان الرعاع وزعماء الرعاع الممثلين للجماهير في السلطة التشريعية . فسيادة زعماء الرعاع على ولى الامر هي في نظر ارسطو سيادة الرعاع على « القانون » وعلى حكم القانون المجسد في الملك او رئيس الدولة ، وحيث يختفى القانون تختفى الحرية

فليس من شك ان في ان رفاعة الطهطاوى يعودته في « منهج الالباب » الى مونتسكيو بل والى ارسطو من قبله قد اتجه الى المحافظة متمثلة في نظرية الملكية المقيسدة بالقانون او الملكية الدستورية ، وانه قد تخلى عن كثير من ثورته وليبراليته المطلقة التي تجلت اوضح ما يكون في « تخليص الابريز » . هذه الرجعة الى ارسطو وتاليه القانون والديمقراطية القانونية مباشرة وعن طريق مونتسكيو ليست غريبة في الطهطاوى الشيخ ، وقد انضت اليها جملة عوامل ربما كان احدها ما نزل بالطهطاوى

من عنت شديد بين حكم محمد على واسماعيل على ابدى الولاة الرجعيين وربما كان ثانيهما ان رفاعة الطهطاوى الشيخ الذى توفى عن الفى فدان قد أصبح نفسه أحد أبناء الطبقة الحاكمة وقطبا من اقطاب الارستقراطية المصرية التى تكونت في القرن التاسع عشر بنفسه على



وإبراهيم ثم بفضل سعيد وإسماعيل وحلت درجة درجة  
 محل الارستقراطية التركية والارستقراطية المملوكية  
 ولكن قد يكون من الظلم لرعاة الطهاوى أن ننسب  
 اتجاهه للاعتدال والمحافظة الى مجرد تغير وضعه الطبقي .  
 فقد كان رعاة الطهاوى طيلة حياته ينظر الى محمد على  
 نظرة بطل منقذ انتشل مصر من ظلمات الجهل والظلم  
 المملوكى وأرسى فيها قواعد الدولة الحديثة . وفى «مناهج  
 الالباب » فصول عديدة تتناول ما أجره محمد على من  
 اصلاحات بعد تطهير البلاد من المماليك وشقه عصا الطاعة  
 على السلطان العثمانى . وقد شبه رعاة الطهاوى محمد  
 على فى كل مناسبة بالاسكندر الاكبر فى فتوحاته وفى  
 اصلاحاته ، بل هو يصفه بأنه « ثانى فحول أمراء مقدونيا  
 محمد الاسم على الشأن » باعتبار ان الاسكندر الاكبر  
 كان أول فحول أمراء مقدونيا . ( « مناهج الالباب » ص  
 ٢٠٦ ) وقد كان أرسطو مؤدب الاسكندر الاكبر ومفلسف  
 نظامه ، فلا عجب أن تكون عبادة البطولة قد دفعت  
 الطهاوى الى تقمص شخصية المعلم الاول وجعلت منه الداعية  
 الاكبر لتأليه الدولة على غرار ما فعل هيجل بنابوليون ،  
 فتبنى نظرية « حق الدولة الالهى » وأحلها محل نظرية  
 « حق الملوك الالهى » . ولكن ثقافة الطهاوى اللاتينية  
 وتربيته الاولى على ايدى ثوار الفكر الفرنسى البورجوازى  
 كانا وقاء له من أن ينوء فى مناهات الفكر المثالى  
 الميتافيزيقى الالمانى وجعله يلتمس تأليه الدولة فى تأليه  
 « القانون » على غرار ما فعل أرسطو ثم مونتسكيو ، فلم  
 يخرج الطهاوى فى شئ مما كتب عن اطار الديمقراطية  
 المعتدلة التى كان أشيع نظام يمثلها فى القرن التاسع  
 عشر هو نظام « الملكية المقيدة » . ولا شك أننا لو حاولنا

أن نبحث في شخصية محمد علي وعصره عن سيادة القانون أو عن الديمقراطية المعتدلة لما وجدنا من هذه المعاني معنى واحدا ، رغم تعدد صفات البطولة التي يمكن أن نلمسها في شخصية محمد علي وفي شخصية عصره . ولكننا لا ينبغي لنا أن ننسى أن رفاعة الطهطاوى كتب « مناهج الالباب » في عصر اسماعيل ولعصر اسماعيل حين أخذت بدايات الفكرة الدستورية وسيادة القانون تتبلوران في مصر وتطرحان قضية الشرعية القانونية أساسا لنظام الحكم مكان فلسفة سيف العز وذهبته التي بنى عليها نظام محمد علي . وإذا كان عصر اسماعيل قد خلا من معالم البطولة الرومانتيكية التي قام عليها عصر محمد علي ، فليس من شك أنه كان البداية الحقيقية في بلادنا للبحث المنظم عن شرعية الحكام وشرعية نظم الحكم ، أي البداية الحقيقية لكفاح الشعب المصري من أجل الدستور

ولعل أهم ما يلاحظ على تطور الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادى عند رفاعة الطهطاوى من مرحلة الشباب و « تخلص الأبريز » الى مرحلة الشيخوخة و « مناهج الالباب » ان الطهطاوى رغم اتجاهه الى الاعتدال بل وربما الى المحافظة في الفكر السياسي وفي نظرية الحكم فقد اتجه نحو الراديكالية في فكره الاجتماعى والاقتصادى ، بل اكاد أقول انه اتجه نحو الاشتراكية المعتدلة . ولم يكن الطهطاوى نسيج وحده في هذا التحول من الايمان بالاقتصاد الليبرالى القائم على نظرية حرية التجارة وحرية الصناعة وحرية العمل ، والممثل في فلسفة « دعه يعمل ، ودعه يمر » وما يسمى عادة بنظرية « الحد الأدنى من تدخل الدولة » في قطاعى الانتاج والخدمات ، الى الايمان بتدخل الدولة لتنظيم العلاقات بين العمل ورأس

المال فان عددا كبيرا من مفكرى البورجوازية الثوار الذين  
 بنوا الفلسفة الليبرالية المطلقة فى مطلع القرن التاسع  
 عشر قد عدلوا عنها بتقدم القرن بعد ما لمسوا بانفسهم  
 الآثار الاجتماعية والاقتصادية الوخيمة المترتبة على حرمان  
 النظام الرأسمالى فى ظل الحرية المطلقة التى أقرها النظام  
 الليبرالى فى المجتمعات الأوروبية ، وانجهوا الى ألوان  
 مختلفة من الاشتراكية بعضها مسرف للقساية ( ماركس  
 وإنجلز ) وبعضها معتدل واضح الاعتدال ( ستوارت ميل  
 وبرودون ) للحد من استغلال الإنسان للإنسان ودعوا  
 لتدخل الدولة لتنظيم العلاقة بين العمال ورؤوس  
 الأموال : بعضها دينى المنابع (سان سيمون وف - ب - موريس  
 وتشارلز كنجلى ) وبعضها مثالى طوبوى ( روبرت أوين  
 وفورييه والإيكاريون ) وبعضها مادى نابع من فلسفة  
 المنفعة التى وضع أساسها الفيلسوف بنتام وتلجيزه  
 النجيب جيمس ميل

وقد ظهر هذا التحول من الليبرالية الى الراديكالية  
 والى الاشتراكية المختلفة اول ما ظهر وأكثر ما ظهر بقيام  
 ذلك الجدل الخطير الذى هو الفكر السياسى والاجتماعى  
 والاقتصادى حول ما يسمى بنظرية القيمة . وقد تجمع  
 الفكر الاقتصادى الليبرالى الكلاسيكى حول لواء أمامه  
 ريكاردو الذى نادى بأن رأس المال هو أهم عنصر من عناصر  
 « القيمة » فى الإنتاج ، فتصدى فلاسفة الراديكالية  
 وفلاسفة الاشتراكيات المتعددة لنقض هذه النظرية والمناداة  
 بأن « العمل » هو أساس القيمة الاول ، وأن كم يكن  
 الأساس الوحيد ، وقد ظلت هذه الحرب العقائدية مستعرة  
 حتى قبل أن يبلور كارل ماركس نظريته فى « رأس المال »  
 بأن « العمل أساس القيمة » بل وأساسها الوحيد

ولقد كان رفاعة الطهطاوى يمشى أولا بأول مع آخر تطورات الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى أوروبا ويتسابع عن كتب ما يكتبه فورييه وبرودون وعامة الراديكاليين والاشتراكيين المعتدلين فى موضوع « القيمة ». وقد انعكس كل هذا فى كتابه « مناهج الالباب » الذى تصدى فيه لمناقشة العلاقة بين العمل ورأس المال ونقل مشكلة « القيمة » الى ارض مصر محاولا تطبيقها على علاقة الفلاح بالمالك وعلى علاقة العامل بالراسمالية الجديدة التى أخذت تترعرع فى البلاد . قال الطهطاوى :

« ثم اختلف : هل منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق هو الأرض وإنما الشغل مجرد آلة وواسطة لا قيمة له إلا بتطبيقه على الفلاحة ، أو أن الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة ، وأنه هو الأصل الأولى لليلة والأمة ، يعنى أن الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون إليه لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة ، فالفضل للعمل ، وأما فضل الأرض فهو ( ثانوى ) ، ( « مناهج الالباب » ص ٨٤ )

هكذا بسط الطهطاوى قضية القيمة بمنتهى الوضوح والتحديد . وبعد أن طرح قضية القيمة فى الانتاج بكل هذا الوضوح والتحديد ، ادلى برأيه فى عبارات قاطعة لا تقل وضوحا أو تحديدا ، وهذا رأى فى ايجاز هو أن القيمة فى الانتاج لها مصدران : العمل وهو يأتى فى المقام الاول ورأس المال وهو يأتى فى المقام الثانى :

« فميسرة الزارع ، أى صاحب الزرع واقتداره على البلر والاجرة ثروة له ، فهى منبع الايراد بعد الشغل . والشغل وهو العمل ، منبع الايراد قبل تحصيل البلر وأجرة الحارث . وهذا ينتج أن منبع السعادة الاولى هو

العمل والكد ومزاولة الخدمة ، ومع أن كد العمل مصدر السعادة الاصلى ، فهو أيضا يعين صاحب الميسرة على تكثير ميسرته بقوة العمل ومضاعفة الهمة حسب الطاقة ازيد مما تساعد خصوبة الارض عليه لو زرعنا أرضا خصبة وميزنا ما يمكن أن ينسب من ايرادها للعمل وما ينسب للخصوبة منه ، وفرزنا كلا على حدته ، وجدنا محصول العمل أقوى من محصول الخصوبة

« ودليل ذلك أن الامة المتقدمة في ممارسة الاعمال والحركات الكدية ذات الكمالات العملية المستكملة للادوات الكاملة والالات الفاضلة والحركة الدائمة قد ارتفعت الى أعلى درجات السعادة والغنى بحركات أعمالها بخلاف غيرها من الامم ذات الاراضى الخصبة الواسعة الفاترة الحسرة . فان أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والاحتياج . فاذا قابلت بين أغلب أقاليم أوروبا وأفريقية ظهر لك حقيقة ذلك

« فمن هذا يظهر أن أساس الغنى مبنى على كثرة الاشغال والاعمال ، فهى مصادر وموارد للأموال ومنابع لاسعد الاقبال » . ( « مناهج الالباب » ص ٨٧ - ٨٨ ) .

وبعد ان يطرح رفاعة الطهطاوى مشكلة القيمة في عمومها ويقرر أن نصيب العمل في القيمة أكثر من نصيب رأس المال ( المجسد في الارض وفي الاجور وفي تكاليف الانتاج ، نراه ينتقل الى وصف الحالة كما رأها في مصر في زمنه فيقول :

« ثم ان المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية المجتنى لفوائد هذه الاصلاحيات الفلاحية الناجمة في الغالب من العمل واستعمال القوى الالية والمحتسك لمحصولاتها الايرادية ، انما هو طائفة الملاك . فهم من دون

أهل الخدمة والزراعية متمتعون بأعظم مزية . فأرباب  
 الأراضى والمزارع هم الممتنعون لنتائجها العمومية  
 والمتحصلون على فوائدها ، حتى لا يكاد يكون لغيرهم شيء  
 من محصولها له وقع ، فلا يعطون للأهالى إلا بقدر الخدمة  
 والعمل وعلى حسب ما تسمح به نفوسهم فى مقابلة  
 المشقة . يعنى أن الملاك فى العادة يتمتعون بالمتحصل من  
 العمل . ولا تدفع فى نظير العمل الجسيم إلا المقدار اليسير  
 الذى لا يكافىء العمل ، كما أن ما يصل إلى العمال نظير  
 عملهم فى المزارع أو إلى أصحاب الآلات فى نظير اصطناعهم لها  
 هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم العائد إلى الملاك .  
 فإن المالك يستوفى بعد تصفية حساب مصاريف الزراعة  
 وجميع كلفها ، يأخذ محصولها بتمامه بوصف أيراد  
 للأرض وعلف للمواشى وأجرة للآلات ، ولا يعطى لأرباب  
 الأعمال والأشغال منها إلا قدرا يسيرا ، ولا ينظر  
 إلى كون بعض هؤلاء العمال هو الذى حسن الزراعة  
 بشغله واخترع لها طرقا لمنتجة واستكشف استكشافات  
 عظيمة بتنمية الزراعة وتكثير أشكالها ، فإن حق التملك  
 ووضع اليد على المزارع مسوغ للملاك ولواضعى الأيدي  
 أن يتصرفوا فى عمليات املاكهم التصرف التام وإن يعطوا  
 للعمال بقدر ما يظنون أنه من لياقتهم . ويعتقد المالكون  
 أنهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملك وأنهم أولى  
 بالسعادة والغنى مما يتحصل من عمليات الزراعة ، وإن  
 عداهم من أهل الملكية لا يستحق من محصول الأرض  
 شيئا إلا فى مقابلة خدمته ومنفعته المأمور بأجرائها فى حق  
 أرضهم . فيترتب على هذا أن كل من يريد من الأهالى  
 أن يتعيش من الخدمة التى هى العمل ، يصير مضطرا  
 لأن يخدم بالمقدار الذى يتيسر له أخذه من الملاك بحسب

رضائهم ، ولو كان هذا القدر يسيرا جدا لا يساوى العمل ، لا سيما اذا وجد بالجهة كثير من الشغاليين فانهم يتنافسون في الاجر ويتنافسون في ذلك لمصلحة صاحب الارض مع أن الارض انما يتحسن محصولها بالعمل ، فلا يمكن ان يكون ذلك التحسن والزيادة والخصب الا بالعمليات الفلاحية المصادرة من هؤلاء الاجرية الذين تنافست اجرتهم . كما ان ارباب الاملاك يحتكرون جميع الصنائع لان الصنائع كلها تسمى وتنهض في الاشغال والعمليات التي تستدعيها حاجة الزراعة كالحداثة والنجارة وجميع صنائع اهل الحرف المتعلقة بامور الفلاحة .

( « مناهج الالباب » ص ٩٣ - ٩٤ )

بعبارة اخرى فان رفاة الطهطاوى يحتج احتجاجا صارخا على قيام حالة الاستغلال البين من جانب الملاك للفلاحين وعامة العمال الزراعيين ويرفض الاسساس الاقتصادى الكلاسيكى الذى يقوم عليه توزيع حاصل الزراعة في النظام الاقطاعى وفي النظام الرأسمالى وهو اعتبار ان الملكية او رأس المال اساس القيمة في الانتاج ، ويطالب باعتبار العمل أساسا للقيمة وتوزيع غلة الارض بناء على ذلك . وهو يحتج على حرية « التصرف التام » التى يتركها المجتمع للملاك واصحاب رؤوس الاموال في املاكهم وفي عائد هذه الاملاك . وهو اخيرا يحتج على الاعتماد التام على قانون العرض والطلب في تحديد اجور الفلاحين والعمال . باختصار هو ينقض الازكان الاساسية التى يقوم عليها الاقتصاد الرأسمالى الليبرالى ويطلب بتدخل الدولة لحماية العمال من الملاك او اصحاب رؤوس الاموال وذلك بتحديد حد ادنى للاجور باعتبار العمل الاساس الاول للقيمة في الانتاج ثم يليه رأس المال ثم

ترفع نبرة رفاة الطهطاوى في التنديد باستغلال الملاك  
للفلاحين الى درجة التحذير من القلق الاجتماعى الذى  
قد يتبلور فى « ثورة الفلاحين »

« فحديث الزرع للزراع لا يدل على شيء من جواز  
استحواذ المالك على المحصولات وعدم مكافأة العامل ، ولا  
يستند فى عيّن الاجير الى أن المالك دفع رأس ماله فى  
مصرف الزراعة والتزم الانفاق عليها ، فهو الاحق  
بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة ، وأنه الاولى بربح  
أمواله العظيمة ، فهو الاصل فى التوزيع ، وان عملية  
الفلاح انما هى فرعية انتجها وحسنها رأس المال . فان  
هذه التعليقات محض مغالطة .. فمواكسة المالك له فى

تقليل أجرته محض اجحاف به ووصف استملاك الاراضى  
والصرف على الزراعة من رأس مال المالك لا يقتضى كونه  
يستوعب جل المحصولات ويجحف بالاجير نظسرا الى  
ازدحام أهل الفلاحة وتنقيصهم للاجر وسسومهم على  
بعضهم بالمزایدات التنقيصية وهذا لا يثمر محبة الاجير  
للمالك ( من يزرع الشوك لا يحصد به عنباً ) ، فان هذا  
فيه ايذاء بعضهم لبعض وهو ممنوع شرعا » ( « مناهج  
الالباب » ص ٩٥ - ٩٦ )

لو استعرضنا تاريخ الفكر المصرى الحديث منذ الحملة  
الفرنسية لوجدنا ان « مناهج الاباب » لرفاة الطهطاوى  
هو اول محاولة للدفع عن اصحاب الجلايب الزرقاء وعن  
الطبقة العاملة المصرية بوجه عام . فالكتاب اذن كتاب  
خطير من حيث انه عمق كفاح الفكر المصرى فى سبيل  
الديمقراطية من مجرد البحث عن اشكال الحكم والعلاقات  
السياسية بين الحاكم والمحكوم الى البحث عن اركان  
الديمقراطية الاقتصادية ومن اسس العدالة الاجتماعية



• • • ولا شك أن راديكالية رفاعة الطهطاوى فى أواخر حياته ، بتركيزها على ضرورة تغيير العلاقات الاقتصادية فى الريف المصرى وبتركزها على ما كان يصيب الريف المصرى يومئذ من مكننة يبدو انها كانت تجرى على نطاق واسع نجم عنه اختلال فى التوازن بين العرض والطلب فى سوق العمالة الزراعية ، انما كانت من الناحية التاريخية ، لو جاز لنا أن نقيس تطور الفكر المصرى على تطور الفكر الاوروبى ، بمثابة فلسفة الطبيعة البورجوازية التقدمية الشائرة على الاقطاع وعلى كبار الملاك أكثر منها فلسفة بروليتارية بحتة فلست أحسب أن الطهطاوى كتب ماكتب لتقرؤه البروليتاريا المصرية ريفية كانت أو مدنية ، وانما كتبه لاشاعة الوعي بين مثقفى الطبقة الوسطى لتأليبهم على العلاقات شبه الاقطاعية التى كانت تسود الاقتصاد الريفى المصرى بغية دفع عجلة الثورة الصناعية بكافة علاقاتها المدنية الى الامام • فمن تجربة الفكر البورجوازى الشائر فى أوروبا منذ الثورة الفرنسية نجد أن تركيز البورجوازية الشائرة على الظلم الاجتماعى اتخذ أول ما اتخذ هدفا له التشهير بالاستغلال الاقتصادى بين البشر فى مجال الزراعة قبل أن يتجه الى تطبيق هذه الافكار الراديكالية على الاستغلال الاقتصادى فى مجال الصناعة أو التجارة • وبالفعل أفضى تحرير الفلاحين فى الريف الى التوسع فى الاستثمار المدنى ، سواء بهجرة رؤوس الاموال من الريف الى المدينة • وقد كان عصر اسماعيل هو البعث الحقيقى لعصر محمد على بعد توقف الحياة فى مصر نحو عشرين سنة تحت حكم عباس الاول وسعيد ، مع فارق واحد ، وهو أن البورجوازية المصرية التى نشأت أيام محمد على انما نشأت فى كنف الدولة ونظام ملكية الدولة لوسائل

الانتاج ، أما فى عصر اسماعيل فقد كانت ازدهارة الطبقة الوسطى ازدهارة فردية بالمعنى الليبرالى المألوف فى أوربا ابان القرن التاسع عشر أى بمعنى انتعاش الاستثمار الخاص فى الاقتصاد المدنى ، الصناعى والتجارى على السواء

لقد عاصر الطهطاوى الشيخ أيضا الى جانب ظهور الرأسمالية فى مصر ، بدايات ظهور الارستقراطية المصرية التى أخذت تحل درجة محل الارستقراطية التركية والارستقراطية المملوكية ، ولا سيما بفضل سعيد باشا

« صديق الفلاح » الذى أثر أن يقطع للمصريين بدلا من الاثراك الاراضى الشاسعة ليخلق لنفسه وقاء قويا يظاهاه أمام الباب العالى المتحالف مع الانجليز ، وقد كانت هذه

السياسة الاستقلالية سمة من السمات الاساسية لحكم المخديو اسماعيل ولكن ظهور الاقطاع المصرى رغم أنه كان خطوة تقدمية بالقياس الى الاقطاع التركى المملوكى ، كان شأنه فى ذلك شأن الاقطاع التركى المملوكى بحاجة الى فكر بورجوازى ثائر يناوئه ويناجزه لان اقتصاد مصر المدنى ،

من صناعى وتجارى ، كان فى صميمه اقتصادا اجنبيا بوجه عام واوروبيا بصفة خاصة وقد كان وضع العراقيل أمام الارستقراطية المستنمية الى الاستثمار الرقيقى الاستثنائى التقليدى تركية كانت او مملوكية او مصرية عملا وطنيا تجرريا الى جانب كونه عملا اجتماعيا تقديميا ، لانه كان من الحوافز التى حفزت كبار الملاك فى مصر الى الاقدام على

الاستثمار المدنى أولا بالمشاركة مع رأس المال الاجنبى ، ثم بالحلول محل رأس المال الاجنبى . وقد كان هذا هو الدور التاريخى لرعاية رافع الطهطاوى وليبرالية ولرأديكالية المصرية التى بلغت أقصى مد لها فى ثورة

١٩١٩ ، ثورة أصحاب الجلايب الزرقاء وقادتهم من أبناء  
الاوليجاركية المصرية

من أجل هذا نجد أن أفكار رفاة الطهطاوى ، سواء في  
مرحلته الليبرالية الباكرة ، أو في مرحلته الراديكالية  
المتأخرة ، تتسم بكافة السمات التى لازمت الفـكر  
البورجوازى الثورى فى أعقاب كل ثورة صناعية وتجارية  
فقد كان رفاة الطهطاوى رسولا من رسل القومية المصرية  
التى ظهر نبضها الاول فى « تخليص الابريز » ولكنها  
ما لبثت بعد ثلاثين سنة أن ارتفعت نبرتها فى « مناهج  
الالباب » حتى غدت كدق الطبول

كذلك دعا الطهطاوى الى التسامح الدينى والى الاخوة  
فى الوطن بحرارة واصرار قل أن نجد لهما نظيرا قبل  
ثورة ١٩١٩

كذلك حمل الطهطاوى فى « مناهج الاباب » حملة  
شعواء على فلسفة « الزهد والفنعة والاعراض عن الدنيا  
باسم الدين ووصفها بأنها بطالة اختيارية وعدو خطرا  
اجتماعيا ويلا ينبغي مقاومته ، ومجد الطهطاوى العمل  
والادخار وطلب المال للغير واهتم اهتماما بالغا بإبراز فكرة  
رئيسية هى أن الادخار لا يتعارض مع روح الدين ومن  
أقواله المأثورة فى هذا الصدد

« وقوله صلى الله عليه وسلم : لا تحاسدوا أى لا يحسد  
بعضكم بعضا أى لا يتمنى زوال نعمة غيره ، لأن الحسد  
حرام لقبحه عند المسلمين وقرهم . » وليس من الحسد  
تمنى الانسان مثل ما للغير لنفسه ، فان هذا هو الغبطة  
الممدوحة . » ( « مناهج الاباب » ص ٩٦ ) . فرفاة  
الطهطاوى عبر فى هذا الكتاب العظيم ، كما عبر من قبل  
فى « تخليص الابريز » عن خلاصة الفكر الثورى ، من

أرازموس آل برودون الذى ناجز به فلاسفة الطبقة المتوسطة  
فلاسفة الارستقراطية ونسفوا به معاقل الاقطاع ومهدوا  
لظهور المجتمع الجديد القائم على حقوق الانسان

نمن اهم المبادئ التى أخذها رفاعة الطهطاوى عن  
فلاسفة التنوير فى أوروبا ومن فلاسفة الثورة الفرنسية  
فكرة التسامح بوجه عام والتسامح الدينى بوجه خاص .  
وهو فى « مناهج الالباب » لا يفتأ يحض المصريين على الاخذ  
بهذه الفضيلة ، الحاكم متهم والمحكوم . أما الحاكم فهو  
يوجه اليه الخطاب قائلا بعد الاستشهاد بنصائح فنيسلون  
لجورج الثانى ملك انجلترا :

« ومن هذا يعلم أن الملوك إذا تعصبوا لدينهم وتدخلوا  
فى قضايا الاديان وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين  
لهم فانهم يحملون رعاياهم على النفاق ويستعبدون من  
يكرهونه على تبديل عقيدته وينزعون الحرية منه فلا  
يوافق الباطن الظاهر فمحض تعصب الانسان لدينه لاضرار  
غيره لا يعد الا مجرد حمية وأما التشبث بحماية الدين  
لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبوب المرغوب ولذلك

كان الجهاد الصحيح لقمع العدو انما يتحقق اذا كان  
القصده منه اعلاء كلمة الله عز وجل واعزاز الدين ونصرة  
المسلمين لا لحيازة الغنيمة واسترقاق العبيد واكتساب  
اسم الشجاعة وتحصيل الصيت وطلب الدنيا ففاعل ذلك  
تاجر او طالب وليس بمجاهد » ( « مناهج الالباب »  
ص ٤٠٦ )

وهذا عكس المبدأ السياسى القائل بأن « الناس على دين  
ملوكهم » وهو يخاطب الجميع بقوله :

« فلا شك فى جواز مخالطة اهل الكتاب ومعاملتهم  
ومعاشرتهم وانما المحظور الموالاتة فى الدين .. »

« وبالجمله فرخصة تدين أهل الكتاب بدينهم مؤسسة على العهد المأخوذة عليهم عند الفتوح الإسلامية وكل مسلم يحفظ العهد لأن العهد في الحقيقة إنما هو لله تعالى وفي العادة أن العهد يلتزمه من يعقده بالطوع والاختيار فبهذا يجب الوفاء به .. » ( « مناهج الألباب » ص ٤٠٥ )

وفي مكان آخر يقول ان الأخوة في الانسانية تلزم « عباد الله » بالتسامح :

« ثم ان أخوة العبودية التي هي التساوى في الانسانية عامة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض التي هي حقوق العباد وهناك حقوق العبودية الخاصة التي هي الأخوة الإسلامية وهي أكثر أسباب ما يصير به المسلمون أخوانا على الإطلاق » ( « مناهج الألباب » ص ٩٨ )

ثم ينتقل الطهطاوى الى الأخوة في الوطن التي تلزم جميع المواطنين بالتسامح :

« ولا مانع أن يعم في مكارم الأخلاق فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية بفضلها عن الأخوة الدينية فيجب أدبا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن واعظامه وغناه وثروته لأن القنى إنما يتحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية وهي تكون بين أهل الوطن على السوية لا انتفاعهم جميعا بمزية التخوة الوطنية فمتى ارتفع من بين الجميع التظالم والتخاذل وكذب بعضهم على بعض والاحتقار ثبتت لهم المكارم والمآثر ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شعائرها ومآثرها فلذلك بين عليه الصلاة والسلام قوله المسلم أخو المسلم بقوله لا يظلمه أى لا يدخل عليه ضرراً في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو

ماله لان ذلك قطيعة محرمة تنافي الاخوة

« قال الامام ابن حجر في شرحه على الاربعين النووية بل الظلم حرام حتى للذمي فالمسلم أولى انتهى وهذا يؤيد ما قلناه من أن اخوة الوطن لها حقوق لا سيما وانها يمكن أن تؤخذ من حقوق الجوار مما للجار على جاره خصوصاً من يقول بأن أهل الحلة الواحدة كلهم جيران .. »

« قال ابن حجر وتخصيص ذلك بالمسلم لمزيد حرمة لا اختصاص به من كل وجه لان الذمي يشاركه في حرمة ظلمه وخذلانه بدفع نحو عدوه عنه والكذب عليه واحتقاره الا من حيث مغايرة الدين ثم قال صلى الله عليه وسلم التقوى ههنا ويشير الى صدره ثلاثا مرات » ( « مناهج الالباب » ٩٩ - ١٠٠ )

وهكذا أدخل رفاعة الطهطاوى نظرية جديدة على الفكر السياسى والاجتماعى المصرى فى القرن التاسع عشر وهى نظرية « الاخوة فى الوطن » وقد كانت هذه الفكرة جزءاً لا يتجزأ من فكرة القومية المصرية ومن فكرة القومية العربية ، التى حلت محل فكرة القومية الاسلامية ، تلك الفكرة التى كانت الامبراطورية التركية والمماليك يستغلونها لاجهاض كل انتفاضة استقلالية فى العالم العربى

ومن أقوى المواضع التى بشر فيها رفاعة الطهطاوى بضرورة التسامح قوله أن كل اضطهاد دينى خروج على الدين ، وهو يجعل التسامح الدينى آية التمدن من الناحية المثنوية يقابل فى الاهمية انتماش الثروة القومية الذى هو آية التمدن من الناحية المادية . وفى هذا يقول :

« ويفهم مما قلناه أن للتمدن أصلين ( معنوى ) وهو التمدن فى الاخلاق والموائد والاداب يعنى التمدن فى

الدين .والشريعة وبهذا القسم قوام المملكة المتعدنة التي تسمى باسم دييتها وجنسها لتمييز عن غيرها فمن اراد أن يقطع عن ملة تدينها بدينها او يعارضها في حفظ ملتها المخفورة الذمة شرعا فهو في الحقيقة معترض على مولاه فيما قضاه لها واولاه حيث قضت حكمته الالهية لها بالاتصاف بهذا الدين فمن ذا الذي يجترى أن يعائده ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة وحسبنا في هذا المعنى قول الكرار أما وقد اتسع نطاق الاسلام فكل امرئ وما يختار فبهذا كانت رخصة التمسك بالاديان المختلفة جارية عند كافة الملل ولو خالف دين المملكة المقيمة بها بشرط أن لا يعود منها على نظام المملكة أدنى خلل كما هو مقرر في حقوق الدول والملل .

» ( والقسم الثاني ) تمدن مادی وهو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة ويختلف قوة وضعف باختلاف البلاد ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد وهو لازم لتقدم العمران ومع لزومه فان أبواب الاخلاق والآداب يخشون صولة تقدم أهل الفنون والصنائع ويخافون ارتفاع مراتبهم بقوة مكاسبهم في المنافع وأهل الفلسفة والعلوم الحكيمة النفسية يعتقدون أن الصنائع من المهن والامور الخسيسة وأرباب الاقتصاد في الاموال والادارة يبالغون في توسيع دائرة المنافع ووسائل العمارة وينغالون بتكثيرها في دوائرهم لجباية فوائدهم منها وتيسيرها ويباشرون جمع متفرقاتها ونظم منشورها ويبحثون عن تشييد كل شاردة وتقييد كل أبدة لأن مصلحتهم تقتضيها وحاكم أغراضهم يرتضيها . » ( مناهج الابواب ، ص ٩ - ١٠ )

والدعوة الى التسامح الدينى فى رفاة الطهطاوى ليست

جديدة فيه فقد رأينا كيف أن باريس بهرته في ١٨٣٠  
بما رآه فيها من حرية العقيدة وحرية الشعار الدينية ،  
فلذت يصفها بأعجاب في « تخلص الأبريز »

ولكن الجديد في هذا الكلام عن المدنية ، والخطر فيه ،  
هو أننا لأول مرة نواجه في العربية مشكلة الثقافتين التي  
تؤرق المجتمعات الغربية منذ الانقلاب الصناعي حتى  
اليوم . ورفاعة الطهطاوى لا يعرضها على وجهها المبطل  
الذى تعرض به الآن وبعد قرن كامل من التقدم ، على أنها  
مشكلة التعارض بين الآداب والعلوم أو بين الانسانيات  
والدراسات العلمية ، ولكن يعرضها على وجهها الحقيقى  
الذى تعرفه كل بلاد العالم المتقدم وهو مشكلة التعارض  
بين المعرفة الكلية والمعرفة الجزئية أو بين الآداب والعلوم  
من ناحية والتكنولوجيا والفنون التطبيقية من ناحية  
أخرى . وهو يذكرنا ضمنا بموقف فلاسفة اليونان المتألى  
من العمل اليدوى ومن الأعمال المنفعية عامة ، وما شاكله  
في الفلسفات المتعاقبة ، ولكنه أيضا يذكرنا ضمنا بقول  
ادموند برك في كتابة « خواطر عن الثورة الفرنسية » .  
« أسفاه ! لقد مضى عصر الفروسية وأقبل عصر الاقتصاديين  
والحاسبين ! » بل أن رفاعة الطهطاوى ينبه الى تخوف  
أهل الفكر والمثقفين عامة من سيطرة الرأسمالين أو من  
يسميه « أرباب الاقتصاد من الأموال والإدارة » على  
مقاليده المجتمع بقوة المال الناشئ عن توسعهم فى النشاط  
الاقتصادى

فما موقف رفاعة الطهطاوى من هذا الصراع الحضارى  
الكبير الذى شطر فلاسفة العالم الحديث الى شطرين لا  
يزالان يتعاديان الى اليوم ؟

إن الحل الذى قدمه الطهطاوى لهذه المشكلة لا يدل على



نزاهته العقلية فحسب : ولكن يدل على أنه وجد الخلل  
التقدمي الوحيد لهذه المشكلة . فهو يقول :

« والنصيحة الثانية تؤخذ من قوله صلى الله عليه وسلم :  
أو علم ينتفع به أي علم علمه الانسان لغيره فصار نافعا  
والعلم النافع مرادف للحكمة المفسرة به فهو ما يوصل الى  
الصفات العلية والمناقب السنية ويثمر الثمرات الدنيوية  
والاخروية ويدعو الى المكرمة وينهى عن القبيح وهو المراد  
بقوله تعالى : ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا حيث  
فسر العلماء الحكمة بتفاسير كثيرة ترجع الى العلم النافع  
والافعال الحسنة الصائبة فالعلم بهذا المعنى يشمل العلوم  
النظرية والعملية يعنى معرفة الحقائق والاقدام عليها  
بالعلم فجميع العلوم النافعة عقلية ونقلية نظرية وعملية  
داخلة بهذا المعنى تحت قوله صلى الله عليه وسلم أو علم  
ينتفع به . » ( « مناهج الالباب » ص ٤٩ )

وهذا هو الموقف التقدمي الحقيقي لمفكر وقف كما وقف  
غيره من المفكرين على أعقاب الثورة الصناعية ، فمنهم من  
خاف من الآلة وظنها شيطانا خبيثا يريد اخرج على الناس  
من قاع الجحيم ليفسد على البشر دينهم وأمنهم واستقرارهم  
الاجتماعي وليزعزع فيهم قيم الاخلاق ويحطم ما بنته الاجيال  
المتعاقبة من حواجز طبقية ، وهؤلاء هم مفكرو الرجعية  
المتشبهون عن وعى أو غير وعى بالاستقرار الارستقراطية  
الجزعون امام زحف الطبقات البورجوازية والطبقات  
البروليتارية الجديدة لتستولى على مكانها فى المجتمع وقد  
كان كثير من رجال الدين فى مقدمتهم ، فقاموا  
ما استطاعوا كل انواع العلوم العقلية والعلوم التجريبية ،  
كما كان كثير من الفلاسفة المحافظين فى طليعتهم ، ينصبون  
كالبوم على خرائب الحضارة الارستقراطية باسم ضياع

التراث الانساني وامتحان القيم الفكرية . اما في الطرف الآخر فقد كان هناك مفكرو البسورجوازية المبتهلة من اصحاب نظرية «التقدم» والتفاؤل الرخيص ، الذين رأوا في الآلة مفتاحا سحريا لباب الجنة الموعودة ، وآمنوا ، وقد بهرتهم الثورة الصناعية والتقدم التكنولوجي العظيم في القرن التاسع عشر % أن الانسانية تتقدم بقانون جبري تقدما مطردا ماديا وعقليا لا رجعة فيه بفضل تقدم العلوم والمخترعات ، بل بدأوا يحلمون بمدن فاضلة على الارض عمادها سيطرة الانسان على قوى الطبيعة وبدأوا يحلمون بظهور السوبرمان

وقد وقف رفاعة الطهطاوى بين هذين المعسكرين ، ومعسكر الرجعية الارستقراطية وخدمها الفكريين الذي يتمسح في الماضي وتراثه ويندب انهيار الفنون والآداب وينسد بالآلة التي مكنت حياة الانسان وجعلت من الانسان مجرد آلة جديدة بلا عقل ولا حكمة ولا ميزان للقيم ، ومعسكر التقدمية البورجوازية التي احتقرت الماضي وتراثه من الفبيات والفنون والآداب والفلسفة والحكمة والعلم النظري وتادت بأن العلم العملى هو الدين الجديد الذي لا مكان فيه للغبيات

وقف الطهطاوى بين هذين المعسكرين ورفض كليهما ، رفض أن يجزئ وحدة الانسان الى روح ومادة ، رفض أن يسلم ببناء المجتمع والحياة الانسانية على أساس روحاني بحت ، ورفض أن يسلم ببناء المجتمع والحياة الانسانية على أساس مادي بحت . كذلك رفض أن يفتت وحدة المعرفة الى كلى وجزئى ونظري وعملى كما رفض أن يفتت وحدة المعرفة الى معرفة انسانية ومعرفة طبيعية . رفض أن يفصل الانسان عن الطبيعة ورفض

أن يفصل الطبيعة عن الانسان . فبنى دعوته على أن كل علم وكل فن وكل فكر وكل نشاط بشري لا غناء منه في بناء الانسان ، لا فرق في ذلك بين العقلى والتقى وبين الفكرى والمادى وبين النظرى والعملى وبين الجميل والنافع ، كلها وجوه من المعرفة تحقق التكامل الانسانى والسعادة الانسانية

فرعاة الطهطاوى اذن كان نموذجاً راقياً للمفكر البورجوازى الذى وقف فى عناد فى وجه أعداء التقدم العلمى والمادى دون أن يستسلم للاسطورة البورجوازية التى شاعت فى أيامه بأن العلم والمادة هما كل مقومات الحياة . فهو القائل لـ «بناء جيله : » واعلم أن كل العلوم شريفة ولكل علم منها فضيلة والاحاطة بجميعها امر محال » ( « مناهج » ص ٥٠ ) . وقد أعلن هذا الرأى فى زمن كانت فيه وجهة النظر الرسمية بين أضرابه من علماء الازهر تحتقر العلوم الوضعية والعلوم الزمنية عامة وتنظر فى تخوف الى تسال التاريخ والجغرافيا والفيزياء والكيمياء وما اليها الى صحن الازهر . ومع أن الطهطاوى فى ترتيبه للعلوم من حيث الاهمية وضع علوم الدين والاداب فى رأسها الا أنه فى الوقت نفسه حمل حملة عنيفة على عزل أى فرع من فروع المعرفة عن الحياة وعن المجتمع ، أو كما نقول اليوم ، حمل حملة عنيفة على « العلم للعلم » و « الفن للفن » و « الدين للدين » بل و « الاخلاق للاخلاق » ، أى طلب للمعرفة لذاتها ، فعنده أن المعرفة لا قيمة لها الا اذا كانت فى سبيل الحياة وفى سبيل المجتمع ، وهذا هو الجديد فى الطهطاوى منذ « تخليص الأبريز » فهو قد تطور من الليبرالية المطلقة الى مذهب المنفعة الذى استوعبه عن فلاسفة

« المنفعة » من ينشأ الى جون ستيوارت مل . وهو  
يبنى رأيه على أن الوجود المدنى خاصة ملازمة للانسان  
فيقول :

« ويبان ذلك أن الانسان من بين جميع الحيوان  
لا يكتفى بنفسه في تكميل ذاته ولا بد له من معاونة قوم  
كثيرى العدد حتى تتم حياته طيبة ويجرى أمره على  
السداد ولهذا قال الحكماء أن الانسان مدنى بالطبع أى  
هو محتاج الى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة  
الانسانية فكل السان بالطبع وبالضرورة يحتاج الى غيره  
فهو لذلك مضطر الى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة  
الجميلة ويحبهم المحبة الصادقة لانهم يكملون ذاته  
ويتممون أنسانيته وهو يفعل ايضا بهم مثل ذلك فلذا  
كان ذلك كذلك بالطبع وبالضرورة فكيف يؤثر العاقل  
العارف بنفسه التفرد والتخلى وتعاطى ما يرى الفضيلة  
في غيره فاذن القوم الذين رأوا الفضيلة فى الزهد وترك  
مخالطة الناس وتفردوا عنهم اما بملازمة المفارقات فى  
الجبال وأما ببناء الصوامع فى المفاوز وأما بالسياحة فى  
البلدان للدروشة لا يحصل لهم شيء من الفضائل  
الانسانية المدنية المعهودة التى عددناها وذلك أن من  
يخالط الناس ويساكنهم فى المدن لا تظهر فيه هذه  
الفضائل من العفة والنجدة والسخاء والعدالة بل تصير  
قواهم وملكاتهم التى ركبت فيهم بالنسبة للخيرات المدنية  
والمنافع العمومية عاطلة لأنها لا تتوجه الى خير ولا الى شر  
بالنسبة للعموم فاذا تعطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة  
بها صاروا بالنسبة لقصور صفاتهم عليهم وعدم عيودها  
بالمنفعة على غيرهم بمنزلة الجمادات أو الموتى من الناس  
ولذلك بظنون ويطن بهم أنهم أمعاء وليسوا بأعفاء . »  
( « مناهج الاباب » ، ص ٢٥ - ٢٦ )

وانك لتحص وانت تقرأ هذا الكلام انك تقرأ صفحات  
من كتاب أرياموس الشهير « دليل الجندي المسيحي » ،  
فهذه الثورة الفكرية على نظرية الزهد والنسك وكافة  
وجوه الرهبانية او ما يسمى في اللغات الاوروبية  
Monasticism أى حياة الدير ، لم تكن ثورة القرن  
التاسع عشر بالذات ولا ثورة البورجوازية الصناعية  
بالذات ، بل كانت معركة رهبة دارت رحاها في الانتقال  
من حضارة الاقطاع السائدة في العصور الوسطى الى  
حضارة البورجوازية الناشئة في عصر الرينسانس ،  
فزخرت الاداب الاوروبية منذ القرن الرابع عشر حتى  
القرن السادس عشر بالسخرية من الرهبان والرهبانية  
وبتسفيه غلاقة الدين بالرهبانية ، وكانت الحجة الرئيسية  
في هذه الحملة المنظمة هي انه لا خير في دين او علم او  
فن او ادب او فضيلة او أى شىء الا ينفع الناس ، ولم  
يكن الشوار على مذهب الزهد من البروتستانت او اعداء  
الكثلكة وحدهم ، فقد شارك في هذه الحملة ائمة فلاسفة  
الكاثوليكية وفي مقدمتهم الفيلسوف أرياموس والفيلسوف  
توماس مور فتقدموا الحركة الانسانية ، حركة الهومانزم  
معلنين ان الدين لا يتعارض مع الدنيا كما كان يزعم  
النسك طوال العصور الوسطى بل على العكس من ذلك  
فهو دليل الانسان لكسب الدنيا والاخرة . هذه الثورة  
الفكرية التى اشتعلت في أوروبا بين ١٢٠٠ و ١٦٠٠ ، بين  
تشوسر ورابلية ، واستقرت تصاليمها في مطلع عصر  
النهضة الاوروبية ، فكانت من أهم العوامل التى اكتسحت  
العوائق القائمة أمام التقدم المادى الذى كانت تنادى به  
البورجوازية ، كانت لا تزال بحاجة الى بشير يبشر بها في  
مصر في القرن التاسع عشر . وقد كان الشيخ حسن

الطار : استاذ رفاعة الطهطاوى ، أول من بشر بها فى  
الازهر متأثرا بأفكار الفرنسيين ثم حمل الرسالة عنه  
تلميذه العظيم

والطهطاوى حين يهاجم نظرية الدين للدين انما يقرنها  
بالكسل وقعود الهمة وإيثار التسول على العمل ، لا  
بخلوص حقيقى لذات الدين ، وهو يهاجم الكسل على  
أنه أكبر معطل للإنتاج وأكبر معوق لنمو الثروة القومية،  
فيذكرنا بأن بونايرت وجه اهتماما خاصا لمكافحة هذه  
البطالة الاختيارية :

• ولهذا لما تغلبت الفرنسية على الديار المصرية  
لمحوا أن بها كثيرا من الكسالى القادرين على الاشتغال  
الذين يؤثرون السؤال على الاعمال ويلجئون فى الطلب  
فحقق حاكمهم من ذلك ونشر قانونا مشتملا على خمسة  
بنود :

• البند الاول : جميع الناس الذين يسألون فى الطريق  
ويطلبون الحسنة منهم يصير القبض عليهم وحضورهم  
أمام ضابط مصر ثم يتوجهون الى سجن القلعة ما لم  
يكونوا من أصحاب الماهات كالعريان والعرجان والعاجزين  
من الأشغال

• البند الثانى : كل ملة من الاسلام والنصارى من أروام  
وقبط وشوام ومن اليهود أيضا تعمل من الآن فصاعدا  
حائوا لقبول كافة العميان والعرجان والشحاذين  
العاجزين عن الشغل يكون معداً لهم

• البند الثالث : كل رئيس ملة يلزم بلوازم حانوته  
وكافة مصاريف الحانوت من نفقة الأكل والشرب وخلافه  
تقرر على أهالى الملة المذكورة

• البند الرابع : فى مدة تدبير الحوانيت وترتيبها يأمر

كل كبير ملة بجمع كافة فقراء ملته ويرضيهم ويعطيهم  
لسوازم الاكل والشرب والسكنى الى حد انتهاء تدبير  
الحوانيت المذكورة واستكمالها  
« البند الخامس : يجب على كبير كل ملة أن يتبصر في  
أمر تدبير الحانوت لملته ويأخذ الأمر اللازم لذلك من  
شيخ البلد ويسعى في اتمامه » ( « مناهج الالباب » ص  
( ٤٨ )

والحانوت المشار اليه في قانون منع التسول الذي  
أصدره بونابرت هذا هو ما تسميه اليوم ملجأ العجزة .  
وهذه ليست أول مرة يتصدى فيها رفاة الطهطاوى  
لامثال هذه الاصلاحات الاجتماعية ، ففي « تخلص  
الابريز » أكثر من فصل علما رآه الطهطاوى في فرنسا من  
مؤسسات خيرية لايواء العجزة بجميع أنواعهم . ولكن  
الطهطاوى بسوق هذا القانون لظهور الخطر الاجتماعى  
الناجم من البطالة الاختيارية أيا كان نوعها . وهو يعد  
العمل كما يعد العلم شرفا وضرورة اجتماعية وعاملا  
اقتصاديا لازما لزيادة الانتاج والثروة القومية

وجزه لا يتجزأ من فلسفة الزهد التى قاومها رقاعة  
الطهطاوى النظر الى الدنيا على أنها مجرد معبر الى  
الآخرة ، وبالتالي النظر الى المال على أنه رمز للدار  
الآلئية والى جمعه والتمتع به على أنه اقبال على  
الدنيويات يتعارض مع غاية الدين الاولى . وقد كانت  
هذه الفلسفة الروحانية من أكبر المعوقات لنمو الاقتصاد  
البورجوازى فى مصر كما كانت من قبل من أكبر المعوقات  
لنمو الاقتصاد البورجوازى فى اوروبا . ومن هنا نجد اهتمام  
رفاة الطهطاوى بابرار معنى هام وهو أن الاقبال على المال  
والدنيا لا يتعارض مع الدين بل على العكس من ذلك  
يقوى دعائمه لانه يقوى دعائم المجتمع كما ينمى شخصية

الفرد ويوطد فيه الاحساس بالكرامة والاستقلال . وهو يخاطب أصحاب فلسفة الزهد باللغة الوحيدة التي يفهمونها فيقول :

« قال مجاهد : الخير في القرآن كله المال ، فقوله تعالى : « وانه لحب الخير لشديد » ، يعنى المال ، وأحببت حب الخير عن ذكر ربي يعنى المال ، وقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتهم فيهم خيرا ، يعنى مالا ، وقال تعالى عن شعيب انى اراكم بخير ، اى بمال وغنى ، وانما سمي الله المال فى القرآن خيرا اذا كان فى الخير مصروفا لان ما ادى الى الخير فهو فى نفسه خير » : ( « مناهج الالباب » ص ٢٧ )

ويضيف الطهطاوى الى ذلك ان كل ما ورد فى نصوص الدين من ذم المال قصد به الاكتناز او الادخار فى غير طائل ، فالمال اذن لا دنس فيه كما يزعم الزهاد والنساك ورجال الدين الذين ينشرون القنافة ومعها تعود الهمة بين الناس ليتمكنوا للسلادة من الاستمرار فى استغلال المواطنين وهذه الحجج التى يسوقها الطهطاوى دلالة على الملل وعن الدنيا تذكرنا بكافة ما قاله ارازموس فى « دليل الجندي المسيحى » فى اعتاب الرئيسانس وأصبح من بعده جزءا لا يتجزأ من الفكر البورجوازي الغربى . فارازموس قبل الطهطاوى استخدم الحجج الديتية ليثبت للعالم المسيحى ان الدنيا لا تتعارض مع الدين ، وأن المال لا دنس فليس به بشرط أن ينفق فى وجوه « البر » و « العلم » و « تربية البنين » كما يقول الطهطاوى

ومن أراد أن يتتبع معارك هذه الحرب الضارية التى نشبت بين مفكرى الكنيسة وكهنوتها المظاهرين للاستقرار الاقطاعى فى العصور الوسطى الأوروبية وبين مفكرى البورجوازية الثامية حول موقف الدين من المال ومن



الاستثمار ، فليقرأ كتاب الأستاذ توني « الدين ونشأة  
الراسمالية » ، ففيه يرى الصراع سافرا بين القوى  
المحافظة التي كانت تخشى أن يؤدي نمو الطبقات  
البورجوازية الى زلزلة النظام الاقطاعي فحاربت مبدأ  
الادخار ومبدأ الاستثمار بل وحاربت « المادة » عامة ،  
وبين القوى الراسمالية التي كانت يومئذ قوة تقدمية  
تدافع عن حق الانسان في الحياة والتقدم

من كل ما تقدم يتبين أن رفاعة الطهطاوي كان اماما  
من أئمة الفكر البورجوازي المستنير في القرن التاسع  
عشر ، ولا سيما حيث يهاجم نظريات « الكفاف » التي  
تحول دون تراكم رأس المال اللازم لعمليات الاستثمار  
ولكن المتأمل لبقية أركان فلسفته الاقتصادية والاجتماعية  
لا يسمعه الا أن يشعته في أن رفاعة الطهطاوي كان على  
صلة بالتيارات الفكرية الشائرة على الليبرالية البورجوازية  
المطلقة ، وأنه كان مطلعا على مختلف المذاهب الاشتراكية  
المثالية التي كان يعج بها القرن التاسع عشر (١)

(١) النسان المستعمران هما :

(أ) « كتاب تغليس الابريز » للشيخ بادرين او الديوان النغيس  
بايوان بادرين رحلة العالم الطامة المشاركة التحرير الهمامة المرحوم  
رفاعة بك يدوي رافع الطهطاوي رحمه الله أمين أمين طبع على ذمة  
مصطفى فهمي الكتبي بجوار الاكهر سنة ١٣٢٣ هـ و ١٩٠٥ م دار  
التقدم بشارع محمد علي بمصر ٥٠ (٧٦٣) صفحة من القطع المتوسط )

(ب) « كتاب مناهج الاسباب المصرية في مباحث الاداب المصرية  
تأليف أوجده زمانة ونادرة عصره وأوانه المجد في لغع وطنه بنشر  
المنافع المرحوم الامير المعظم رفاعة بك رافع ناظر قلم ترجمة واعضاء  
مجلس القومسيون طبعة ثانية عن تصحيحها طبقا للنسخة المطبوعة  
بدار الطباعة الاميرية الكبرى حقوق الطبع محفوظة لعبد المؤلف السيد  
محمد رفاعة مطبعة الرغائب بشارع المنجلة بالقرب من الحدواوي بمصر  
١٣٣٠ - ١٩١٢ » (٥٠) صفحة من القطع الكبير )



## الباب الثالث

أحمد فارس الشدياق

## ١ - أحمد فارس الشدياق

كانت حياة أحمد فارس الشدياق (١٨٠٥ - ١٨٨٧) حياة عاصفة : وكان مصدر القلق فيها شخصية الشدياق نفسه ، فقد كان رجلا فياض الحيوية ، كثير التنقل ، لاذع السخرية الى حد المرارة ، كثير الصدام بالناس ، ولكن قلقه الفردي ، لم يخالطه قلق سياسي أو اجتماعي ملحوظ يمكن أن تخرج منه فلسفة سياسية أو اجتماعية متماسكة ، ولذا فقد تركت قدرته في مراجعة القيم الأخلاقية والدينية الشائعة في عصره كما تركت في هجائه لكل سلوك شخصي أو اجتماعي شاذ أو حكم عليه الشدياق بالشذوذ ، وكان أول هدف لهجائه الرهبان والمنافقين من رجال الدين ، ولا سيما المسيحيين منهم ، ولكن سخريته المريرة تجاوزت الرهينة والنفاق الديني وامتدت الى غير ذلك من وجوه الحياة في مختلف البلاد

وقد ولد الشدياق بقرية عشقوت ببلبنان (١) لوالدين من فقراء الموارنة ، وانتقلت به أسرته الى قرية الحدث بالقرب من بيروت في ١٨٠٩ وكانت علة فقر أبيه كما شرحها هو أسراف أبيه في الجود من ناحية واشتراكه

---

(١) الدكتور محمد أحمد خلفا : « أحمد فارس الشدياق وأثره اللغوي والأدبي » ، مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٥

في فتنة فاشلة لخلق احمد امراء السدروز من ناحية اخرى ، مما جر عليه النكبات ، ففر الى دمشق حيث مات ، تاركا فارس الشدياق في ضنك شديد . وقد توقف تعليم فارس الشدياق السمي عند المرحلة الاولى ، واشتغل « بالنساخته » في حياة أبيه أولا عن هواية ، ثم من باب الاحتراف بعد وفاته . ولكن الشدياق لم يلبث أن ضاق بهذه الحرفة لقلة ما كانت تدر عليه فانصرف عنها الى التجارة ، فكان يجول بالاقمشة على حمار ، ثم ما لبث أن ضاق بالتجارة فعاد الى النساخته ، ثم ضجر منها واشتغل بتدريس التلاميذ في بيوتهم ، ولكنه فشل فيها ، فعاد الى النساخته مرة اخرى . ثم نزع الى مصر فرارا من الضنك والظلم بعد أن فسد ما بينه وبين قومه من علاقات . فقد كان له أخ يدعى أسعد تحول من ملة الموارنة الى المذهب الانجيلي فوجد في بلاده عنثا شديدا انتهى بوجهه في السجن حيث مات ، فبجهر فارس الشدياق بالتنديد بهم وأعلن عليهم الحرب عوانا فطارده ، فاحتفى بالارسالية الامريكية في بيروت ، فأجاره المبشرون الامريكيون وأوفدوه الى مصر ليعلم في مدارسهم بها ، وهكذا هبط فارس الشدياق القاهرة في عهد محمد علي

وفي مصر انتظمت أمور الشدياق على نحو ما بما باشر من أعمال ، فقد ترك « خرج » البائع الجوال ، واشتغل كاتباً شاعراً في حاشية أحد السراة ، واشتغل بالصحافة فشارك في تحرير « الوقائع المصرية » التي كان يشرف عليها رفاعة الطهطاوى ، ويرى الدكتور ابراهيم عبده في « أعلام الصحافة العربية » أن الطهطاوى هو الذى اجتذبه الى هذا الميدان ، وأن الشدياق تتلمذ على الطهطاوى ، وفي

« أعيان البيان » للسندوبى انه تتلمذ أيضا على الشيخ محمد شهاب الدين أيام تعاونه في تحرير « الوقائع المصرية » . كذلك علم الشدياق اللغة المصرية للتلاميذ وللأجانب في بيوتهم وفي مصر تزوج الشدياق من أسرة سورية تقيم بمصر تعرف بأسرة الصولى على ما روى جورجى زيدان في « مشاهير الشرق » وأنجب فائزا وسليما ، اما فائز فقد مات أثناء اقامة الشدياق في لندن واستقر سليم في إنجلترا

وفي ١٨٣٤ سافر الشدياق الى مالطة تحت رعاية المبشرين الامريكان ، وكان مرتبه منهم في مالطة يتجاوز مرتبه منهم أثناء اقامته في مصر . وفي مالطة أقام مع زوجته أربع عشرة سنة ، يبدو أنه لم يكن فيها سعيدا . وفي مالطة كان عمله الرئيسى ما يسميه « تعبير الاحلام » أى تفسير الاحلام ويقصد بذلك تفسير الدين المسيحى وما ورد في الكتاب المقدس من قصص الانبياء ومن رؤى المرسلين . ويبدو أنه كان يخالف المبشرين في تفسيراتهم مبها دعما أحدهم أن يصارحه قائلا : - « اذا كان تعبير الاحلام غامضا مبهما كالأحلام ، فلا موجب لاستخدام معبرين ، وتكليف الناس قراءة مالا يفهم » ، وهنا يستخر منه الشدياق مذكرا اياه أن بلادنا هي « معدن الاحلام ومنبت التعبير » ، ولولا الشرق لما كان للغرب من أمر دينهم شيء . كذلك درس الشدياق اللغة العربية في « مدرسة جامعة يعلم فيها الفنون واللغات » وكان يصحح أيضا تجارب الطبع ، ويؤلف ويصنف ، واذا صدقنا جورجى زيدان ، لا يكاد يوجد كتاب مطبوع في مطبعة مالطة الا كان هو مؤلفه أو مترجمه أو مصححه . وأهم من كل هذا أن الشدياق وهو في مالطة بدأ في ترجمة

الكتاب المقدس من الانجليزية الى العربية . وهنا تدخل أحد المطارنة من الشام هو أناسيوس الحلبي التنوحي ، صاحب كتاب « الحكاكة في الرككة » وأوعز الى اللجنة الانجليزية القائمة بهذا المشروع أن تصدى الشدياق لهذا العمل مقسد للدين ، ففوضوا الى المطران هذا العمل بدلا من الشدياق ، فلما علم الشدياق بما كان أعلن عليه حربا هوأنا وشكك في علمه حتى نحتة اللجنة من القيام بالترجمة . واستدعى الشدياق الى انجلترا لاتمام ما كان قد بداه

وفى انجلترا أقام الشدياق في قرية صغيرة اقامة الكادح ، أو اقامة الراهب او المنفى ، يترجم « الكتاب المقدس » ويراجع وراءه رجل يسمى الدكتور لى ، فلما ضاق بهذه القرية المعزولة عن الحياة حيث لا بهجة ولا لهو ، انتقل الى كامبريدج ومشارفها ، ولكنه لم يلبث أن ضاق بها أيضا . ويبدو من كلامه في « الساق على الساق » أنه كره كامبريدج لمشاحنات نسائية كانت تقوم بينه وبين طلاب الجامعة ، وهو يستعمل الاصطلاح الانجليزى في وصف البنات الوافدات على مدينة الجامعة لأرضاء طلابها من أبناء اللوردات . فيقول : « فلماذا كانت مشايخنا الطلبة ينظرون من زاوية عدد أهل البلد نظر الهرة التى يؤخذ منها جرائها . فمن ثم ترحل الفارياق عن هؤلاء السنائر وهراتهم » فانتقل الشدياق الى لندن وأقام فيها شهرا ، ثم لحق بزوجته فى مالطة ، وكانت الهيئة التبشيرية التى يعمل لحسابها قد اشترطت الا تصحبه أثناء أقامته فى

---

(١) الطبعة التى استخدمها هي : « الساق على الساق فى ما هو الفارياق » أو « شهود وأموام فى مجم العرب والأمم » تأليف أحمد فارس الشدياق صاحب الجواب الجزء الأول والجزء الثانى عنى بطبعه مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية بأول شارع محمد على بمصر القاهرة مطبعة الفنون الوطنية بشارع كوبرى قصر النيل ٤٢ »

انجلترا لترجمة « الكتاب المقدس » وفي مالطة عاد الشدياق على مضض الى تدريس اللغة العربية في جامعة الجزيرة ثم عاد الى إنجلترا لاستئناف الترجمة بعد أن اشترط على الهيئة التبشيرية أن يصطحب معه زوجته وحصل من الهيئة على إذن بذلك

وفي أثناء هذه الإقامة الأخيرة بمالطة زار الشدياق تونس للمرة الثانية قبل عودته الى إنجلترا ، وصحبته في تلك الزيارة زوجته . أما الزيارة الأولى فقد كانت أثناء عطلة من عطلات الصيف أيام اشتغاله في مالطة . ونظم في أحمد باشا والى تونس بعد عودته الى مالطة قصيدة يمدحه فيها فجاهه العطاء ، وفي المرة الثانية أنشأ أيضا قصيدة مماثلة وبعث بها الى والى فجاءته دعوة والى لزيارة بلاده ، وهناك كافاه على شعره خير مكافأة

وفي إنجلترا عاد الشدياق الى قرينته الاولى ولكنه لم يلبث أن ضاق بها وضافت بها زوجته . وفيها فقد ولده فائزا الذي مات كما يقول لعدم وجود الاطباء الكفاء في بلدة الفلاحين ، فطالب بالانتقال الى كامبريدج فأقرته اللجنة على ذلك . وفي كامبريدج أتم ترجمة التوراة ، ثم

زار اكسفورد راجيا أن يجد فيها عملا فلم يوفق الى شيء لان الانجليز في جامعاتهم كما ذكر في « الساق على الساق » يقدمون ابن البلاد مهما كان جاهلا على الاجنبي مهما كان عالما في تدريس اللغات . فلم يبق أمام الشدياق الا أن يعود بزوجته الى مالطة ، وكانا راغبين عن ذلك ، فقرر تقديم استقالته الى سكرتير حاكم الجزيرة

وجاءه الفرج ، فقد وافقت جمعية ترجمة التوراة أن يقوم الشدياق بتصحيح تجارب الطبع ، ووافقت على اشتراطه أن يقيم في باريس أثناء أدائه لهذا العمل . فقد



كان من ناحية يبنى تعلم الفرنسية ، ومن ناحية أخرى  
« لما شاع عند الناس أن هواء باريس أصبح من هواء للندرة ،  
وان المعيشة فيها أرخص والحظ أوفر وأن الفرنسيين أبش  
من الانكليز وأبر . وان لغة العرب عندهم أكثر نفعا وأشهر ،  
وغير ذلك من الاوهام التي تدخل أحيانا في رؤوس الناس  
ولا تعود تخرج الا مع خروج الروح » (١) . وفي باريس أقام  
الشدياق وزوجته سنتين ونصف سنة ، كثرت أثناءها  
زياراته للندن حتى ذكر أنه تم العشرين زيارة . ولا يعلم  
كيف عاش الشدياق وزوجته في باريس رغم ضلّالة  
موارده فهو يذكر لنا أنه كان يدرس العربية مقابل تعلمه  
الفرنسية وهو يذكر لنا أنه نظم القصائد في مدح اشراف  
المسلمين والنصارى ، في « السلطان الانى » وفي ولي باشا  
سفير تركيا في باريس وفي نامق باشا وفي محمد علي باشا ،  
« ولم تنتج احداها سلبا ولا ايجابا » (٢) وضاعت زوجته  
ذرها بالحياة في باريس فأصرت على العودة الى مصر أو  
الشام أو تونس ، فأرسلها الشدياق الى استانبول مع  
اصغر ابنائها بخطاب توصية الى سامي باشا هناك فأكرم  
ابنه صبحي بك وفادتها ، وبقي الشدياق وحده في باريس .  
ويبدو أنه عاش في هذه الفترة حياة الافاقين المغامرين .  
لأنه تعلم لعب الورق « وصار الى زمرة القمارين » كما  
ورد في « الساق على الساق »

---

(١) « الساق على الساق »

(٢) « كشف المغيا » . القصة التي استخدمها : « الوسطة في  
معرفة احوال مالطة وكشف المغيا من فنون أوروبا تأليف المصطفى  
الرحالة أمام الادب محيي لغة العرب . التحرير المحقق . الجهد  
المدقق . الشاعر المفلح . صاحب الفضل المفلح . أحمد أنسدى  
قاريس صاحب التأليف المأثورة . صاحب الجوائز المشهورة .  
الطبعة الثانية طبع في مطبعة الجوائب قسطنطينية سنة ١٢٩٩ »

ولم يجد الشدياق مخرجاً من هذه الحياة المضجرة إلا بالرحيل إلى استانبول في ١٨٥٥ ، وقد كان على صلة بالوزير سامي باشا ، تعرف إليه في مالطة ، ورافقه هنا وهناك . وفي طريقه إلى استانبول طلبت لجنة ترجمة الكتاب المقدس إلى الشدياق العودة إلى أنجلترا لاستئناف عمله في ترجمة الكتاب في أنجلترا ذاتها ، فمر بباريس وأقام فيها أياماً ثلاثة قابل فيها الوزيرين رشيد باشا وسامي باشا . وفي لندن نظم قصيدة مدح فيها الخليفة السلطان عبد المجيد وبعث بها إلى رشيد باشا فرفعها هذا إلى السلطان عبد المجيد فنالت القبول ، وعين السلطان الشدياق في ديوان الترجمة السلطاني ، وبذلك سافر إلى استانبول حيث استقرت أموره نهائياً . وفي استانبول اشتغل الشدياق بالترجمة وبالتصحيح في المطبعة السلطانية ، ونشر الآثار الأدبية القديمة ، كما اشتغل بالصحافة وأنشأ جريدة الجوائب في ١٨٦٢ للدفاع عن الباب العالي والعالم الإسلامي عامة . وكانت جريدته تطبع أولاً في المطبعة السلطانية ثم أنشأ لها مطبعة خاصة بها نبعث منها دار نشر ، واشتهرت « الجوائب » في العالم الإسلامي كله واهتمت بها صحافة باريس ولندن أيضاً . وقد ربطت « الجوائب » بين الشدياق وبين بعض الولاة ورجال السياسة فكانوا يصلونه بالهدايا والعطايا مقابل خدماته ، ومنهم السلطان عبد العزيز الذي اتخذ من « الجوائب » داعية للسياسة العثمانية ، ومحمد الصادق باشا باي تونس واسماعيل باشا خديو مصر . فلما عزل الخديوي اسماعيل وقف الشدياق بجانبه ودافع عنه رغم ضغط الحكومة التركية عليه ليهاجمه . فعطلت الجوائب ستة شهور بسبب موقف الشدياق من الخديوي المزعول .

كذلك وقف الشدياق بجانب الخديو توفيق إبان الثورة  
العربية فهاجم تلك الثورة وأذاع منشور الباب العالي  
ضد العراقيين

وقد اعتنق فارس الشدياق الاسلام على الاقل نتيجة  
لعلاقاته المضطربة مع رجال الدين المسيحيين وما كان من  
اضطهاد الموارنة لاختيه ثم له ، وسمى نفسه « أحمد فارس  
الشدياق » . واتخذ فارس الشدياق لنفسه اسما  
مستعارا هو « الفارياق » ، مكونا من بعض اسم « فارس »  
ومن بعض اسم « الشدياق » ، وكان يسمى زوجته بناء  
عليه « الفارياقية » أما أهم أعماله فهي « الساق على  
الساق فيما هو الفارياق » ، وقد صدرت الطبعة الاولى  
في باريس عام ١٨٥٢ . والثانية في مصر ، طبعتها المكتبة  
التجارية والثالثة في مصر عام ١٩١٩ . وله ايضا « الواسطة  
في معرفة احوال مالطة » و « كشف المخبأ عن فنون أوروبا »  
وقد طبع عام ١٨٥٤ على نفقة أحد وزراء تونس ، وقد نشر  
هذان الكتابان معا في استانبول عام ١٧٨٢ (١٢٩٩هـ) وهي  
الطبعة الثانية ، بمطبعة الجوانب . وله ايضا « الجاسوس  
على القاموس » و « سر الليال في القلب والابدال » ، وقد  
طبع منه الجزء الاول في سنة ١٨٦٦ على نفقة أحد وزراء  
تونس أيضا . وله أيضا « منتهى المعجب في خصائص  
لغة العرب » وقد احترق أكثره ، فنشر مابقى منه في  
فصول في « الجوانب » وهذا موجز عن حياة « صقر  
لبنان » كما يسميه مارون عبود في كتابه عنه الصادر بهذا  
الاسم . ومن أهم المراجع عنه « مشاهير الشرق » لجورجي  
زيدان . « أعيان البيان » للسندوبي ، و « فارس الشدياق »  
لبولس مسعد ، و « اعلام الصحافة العربية » للدكتور  
ابراهيم عبده » و « رواد النهضة الادبية » لمارون عبود ،

و « الاداب العربية في القرن التاسع عشر » للاب لويس  
شيخو اليسوعى ، وحدث ما كتب عنه كتاب الدكتور  
محمد احمد خلف الله « احمد فارس الشدياق » وآراؤه  
اللغوية والادبية » ( ١٩٥٥ ) ، وهو سلسلة من المحاضرات  
القامها المؤلف على طلبة معهد الدراسات العربية العالية  
بالقاهرة

## ٢ - الثورة على الكهنوت ونظام الأسرة

كان طبيعيا في كاتب من طراز فارس الشدياق تعرف على الحضارة الأوروبية بفضل اقامته المديدة في انجلترا ، ثم في باريس ، أن يدون لنا ملاحظاته عن الحضارة الأوروبية كما شاهدها وكما فهمها من قراءاته . والحق أن « الساق على الساق » و « كشف المخبا عن فنون أوروبا » فيهما كل ما يمكن أن نلتمسه من آراء وملاحظات في هذا السبيل ، ومنها نستطيع أن نستخلص وجهة نظره في مختلف وجوه الحضارة الأوروبية

وإذا ما تأملنا هذين الكتابين وجدنا أنفسنا بازاء نفسية وعقلية تختلف كل الاختلاف عن نفسية رفاعة الطهطاوى وعقليته ، بل وجدنا أنفسنا بازاء نفسية وعقلية تناقض نفسية الطهطاوى وعقليته على خط مستقيم ، رغم أن كليهما ثائر على ما وجدته من قيم سائدة في بيئته الأولى . فالطهطاوى جاد كل الجد والشدياق ماجن كل المجون ، والطهطاوى متفتح لكل جديد رآه لا يصدر عليه حكما إلا ما يشير به العقل والمنطق، والشدياق يحمل معه أينما انتقل مشاكله الخاصة وآراءه ومعتقداته الشخصية ومسلماته الموروثة وغير الموروثة ويلون كل ما وقعت عليه عينه أو انتهى الى أذنه بأحكامه الذاتية قبل أن يعرضه عرضا موضوعيا ، والطهطاوى شديد الاهتمام بالقيم الإنسانية والاجتماعية والسياسية ، أما الشدياق فأهم ما يشغله

المشاكل الفردية والسلوك الفردي ولا يتنبه الى شيء كثير من المشاكل العامة الا مشكلة الاخلاق الدينية . كذلك نستطيع ان نلمس ان كلا من هذين الكاتبين الكبيرين كان يتحرك في بيئة تختلف تماما عن البيئة التي تحرك فيها الآخر . فبينما نجد الطهطاوي لا يخالط الا اهل العلم والفضل نجد الشدياق يعرض نفسه لمعاشرة مستويات مختلفة لا نستبعد منها حثالة المجتمع

لم يكن غريبا اذن ان تكون انطباعات فارس الشدياق عن الحضارة الأوروبية مختلفة كل الاختلاف عن انطباعات رفاعة الطهطاوي ، فالشدياق مثلاً يعدننا في فاتحة «الساق على الساق» أن من موضوعات كتابه وصف أحوال النساء :

« والامر الثاني ذكر محامد النساء وفرامهن فمن هذه المحامد ترقى المرأة في الدراية والمعارف بحسب اختلاف الاحوال عليها كما يظهر مما اثر عن الفارياقية . فانها بعد ان كانت لا تفرق بين الامرد والمطلوق اللحية وبين البحر الملح وبحر النيل تدرجت في المعارف بحيث صارت تجادل اهل النظر والخبرة وتنتقد الامور السياسية والاحوال المعاشية والمعادية في البلاد التي رأتها احسن انتقاد . فان قيل انه قد نقل منها ألفاظا غريبة غير مشهورة لا في التخاطب ولا في الكتب فلا يمكن أن تكون قد نطقت بها . قلت ان النقل لا يلزم ان يكون بحروفه وانما المدار على المعنى . ومن تلك المحامد أيضا حركات النساء الشائعة وضروب محاسنهن المتنوعة التي لم يتصور منها شيء الا وذكرته في هذا الكتاب لا بل قد اودعته أيضا معظم خواطرهن وافكارهن وكل ما اختص بهن . » ( «الساق على الساق» ج ١/٣ )

وحكاية لغة زوجته « الفارياقية » هذه التي يسميها ، إنما تشير الى أسلوب المقامات الساخرة الذي ابتدعه الشدياق وتفرد به ، فهو يعرض أفكار زوجته وأقوالها بلغته الفارياقية الخاصة . وهو هنا يعزج على حساب زوجته على طريقة بريم التونسي في كتابه « السيد ومراته في باريس » . وسرمان ما نكتشف أن أهم هذه المحامد والمحسنات التي لفتت نظر الشدياق يدور أكثرها حول موضوع الجنس والحياة الجنسية والأفكار الجنسية . فكتاب « الساق على الساق » مستودع للدعارات والخواطر الماجنة ، حتى ليخيل الى قارئه أن فارس الشدياق لم ير في بلاد الغرب والشرق إلا الفجار . ولا يخفف من وقع هذه الدعارات إلا روح الدعابة العبقرية التي تميز بها أسلوب فارس الشدياق وروح السخرية النادرة التي جعلته الى اليوم أعظم كاتب ساخر في الأدب العربي قديمه وحديثه

ولكن بين كل هذه الدعارات والخواطر الماجنة نستطيع من حين الى حين أن نهتدي إلى بعض التأملات التي تدلنا على رأى فارس الشدياق في المرأة ونفسيته وعقليته وأسس علاقتها بالرجل . فهو مثلا يقول :

« وقد يظهر لي أن كثيرا من الصفات المحمودة في الرجال تكون مدمومة في النساء كالكرم مثلا فان كرم الرجل يغطي جميع عيوبه وهو مدموم في المرأة . وقس على ذلك الفكر والدهاء والأطراء والفروسية والشجاعة والحماسة والصلابة والخشونة والهمة الى المراتب السامية والأمور الشاقة والأسفار البعيدة والنيات النائية والمطامع المتعددة وغير ذلك . والملة في ذلك كون المرأة تميل بالطبع الى الشغط ومجاوزة الحد . ودليله في من تميل الى العبادة والنسك

فانها لا تقف في ذلك على امد بل تتمادى فيه حتى تهوس وتخيّل فتدعى المعجزات والكرامات وتعبد الى الرؤى والاحلام ويخيّل لها أن ملكا ينجيها . وهاتفا يناديها . وانها تقيم بدعائها الاموات وتحيي الرفات . وربما قتلت اولادها على صغر ابتغاء دخولهم الجنة بغير حساب . أو ولدت توأمين فادعت أنهما من غير أب . وفي من مالت الى الهوى فانها تترك اباها وامها اللذين ولداها ورباها وتقبل تجرى في اثر رجل لا تعرف من صفاته شيئا سوى كونه ذكرا . فكل ما كلفت به المرأة كانت فيه أكثر تماديا من الرجل . فكلفن بالقراءة لا أدري اين يكون مصيره . والحامل لها على هذا الغلو والشطط انما هو معرفتها من نفسها انها اقوى على اللذات من الرجل . فريادة اطاعتها لذلك زادت في تماديها فيه . ومنه سرى في غيره من الاطوار والشؤون والاحوال الطارئة وفي بعض الغريزية أيضا .  
( « الساق على الساق » ج ١ / ٦٤ - ٦٥ )

وهو يعايب النساء بقوله انه يعرف طبائعهن وسرائرهن حتى « لكانى عشت برهة من الدهر امرأة » ثم مسخه الله رجلا . ولعل في هذه النظرة بعض الصواب ، حيث يصف تطرف عواطف النساء ، ولكن وقوفه عند هذا الحد يدل على أن تصويره للمرأة لم يخرج من الاطار الذى وصفه قاسم أمين فيما بعد بخصال المرأة الشرقية التى ركزت تربيتها في الحياة الجنسية . واستخلاصات الشدياق من هذه المقدمات التى قد تكون صحيحة تدل على أنه لم يخرج من ممسك المحافظين ولم يحاول أن يراجع افكاره التقليدية عن طبيعة المرأة ووظيفتها في الحياة . فهو يقلل باب « الهمة الى المراتب السامية » وباب الحماسة والصلابة والشجاعة والدهاء ، بل وباب الدراسة العميقة ، أمام المرأة ، لأنه لم



يتصور ان هذه الصفات قد تتجاوز الحسيات الى المعنويات . وليس معنى هذا أن فارس الشدياق كان ضد تعليم المرأة ، فإياه في ذلك واضح وهو أنه يوافق على تعليمها ولكن في حدود ضيقة . فهو يقول في « الساق على الساق » ( ص ٦٣ ) :

« فاما تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة فعندى انه محمداً بشرط استعماله على شروطه . وهو مطالعة الكتب التي تهذب الاخلاق وتحسن الاملاء . فان المرأة اذا اشتغلت بالعلم كان لها به شافل من استنباط المكاييد واختراع الحيل كما سيأتى ذكر ذلك . ولا بأس للمتزوجات بقراءة كتابي هذا وأمثاله . لانه كما ان من ألوان الطعام ما يباح للمتزوجين دون غيرهم فكذلك هي ألوان الكلام »

وهذا الموقف من قضية تحرير المرأة ، اذا تجاوزنا مما أثبت فيه من روح الدعابة ، لا يختلف في شيء بوجه عام عن موقف الثورة السلفية الكبرى التي اجتاحت الفكر العربي في أواخر القرن التاسع عشر وتبلورت في فلسفة جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وتجسدت في شخص مصطفى كامل ولكنه يختلف اختلافاً جوهرياً عن موقف الثورة الزمنية الكبرى التي وضع أساسها العطاس ورفاعة الطهطاوى وتبلورت بعد قرن كامل في فلسفة قاسم أمين وأحمد لطفى السيد ثم تجسدت في شخص سعد زغلول . وهو أيضاً يختلف اختلافاً جوهرياً عن موقف المدرسة المحافظة التي كانت سائدة طوال القرن التاسع عشر ولا تزال لها آثار في العالم العربي حتى اليوم ، ولعلها كانت أقوى مدرسة بين هذه المدارس لأنها تبلورت في الضمير العام وإن لم يكن لها رواد متفلسفون لهم شأن يذكر

اذ يجب في كل تحليل علمي للفكر العربي الحديث

منذ اتصال العالم العربى بالغرب أن نعمل تمييزا تاما بين ثلاث مدارس ساعدت في تكوين المجتمعات العربية الحديثة وحكمتها في فترة من الفترات . وأول هذه المدارس هي المدرسة المحافظة التي كانت تؤمن بالمحافظة على أسس الفكر والمجتمع القائمة بالفعل ، وقد سمينها بالمدرسة المحافظة لأن أساسها كان المحافظة على « الوضع القائم » بخبره وشره . وثاني هذه المدارس هي مدرسة الثورة الزمنية التي تمررت نتيجة تعرض المجتمعات العربية لمؤثرات الحضارة الغربية على أسس الحياة السائدة في المجتمع الاسلامي ، ودعت لتغييرها بالتخلي عن القيم الفكرية والاجتماعية الشائعة والتمست الخلاص في اقامة الحياة الجديدة على أسس زمنية دنيوية وثالث هذه المدارس هي مدرسة الثورة السلفية التي تمررت كذلك ، نتيجة تعرض المجتمعات العربية لمؤثرات الحضارة الغربية ، على أسس الحياة السائدة في المجتمع الاسلامي ، ودعت لتغييرها بالتخلي عن القيم الفردية والاجتماعية الشائعة ، ولكنها التمسست الخلاص في بعث القيم الفردية والاجتماعية الاصلية واقامة الحياة الجديدة على الاسس الروحية الدينية التي تركها لنا السلف الصالح ايام مجد العروبة والاسلام . فبين هذه المدارس الثلاث اذن مدرسة محافظة على الدنيا والدين ومدرستان ثوريتان ، أحدهما تجدد الدنيا والاخرى تجدد الدين . ونحن ، وان كنا مدينين « لسلامه موسى » بنحته كلمة « السلفية » ، إلا اننا نختلف معه في وصفه السلفيين بالرجعية دون تحفظ ، لان الثورة العربية والاسلامية في القرن التاسع عشر ولا سيما كما تبلورت في فلسفة الافغانى ومحمد عبده كانت بالمعنى التاريخي العلمي الدقيق قوة تقدمية رهيبة لا تقل تقدمية عن الثورة الزمنية التي استحدثها الطهطاوى

وأخلافه وقد اشتركت الثورة السلفية والثورة الزمنية في شيء واحد وهو مهاجمة المحافظين على « الوضع القائم » والقيم السائدة التي تمثل التخلف في عقائدهم ، أما فيما عدا هذا فقد كانت بين هاتين القوتين الثورتين حرب عوان لا تزال تدور رحاها حتى الآن

وقد كان فارس الشدياق أحد الينابيع التي نبعت منها الثورة السلفية في القرن التاسع عشر . وموقفه من تعليم المرأة مثلاً يوضح ثورته وسلفيته معا . فدعوته لتعليم المرأة في مجتمع لا يعترف للمرأة بحق التعليم جملة فضلاً عن سائر حقوقها الانسانية والمدنية ، يعد خطوة تقدمية على موقف المحافظين وفي الوقت نفسه نجد أن وقوفه في تعليم المرأة عند هذه الحدود الضيقة التي رسمها يدل على أنه لم يخرج في فهمه لوظيفة المرأة ومجالها الحيوي عن إطار القيم المتوارثة عن « السلف الصالح » الذي حدد كل ذلك بمجال الأسرة والسهرة على الزوج والأطفال . ومن هنا كان السلفيون في القرن التاسع عشر أكثر تقسداً من المحافظين من أنصار تجميد « الوضع القائم » لانهم قبلوا مبدأ تعليم المرأة ولكن في الحدود التي قد تدعم بناء الأسرة على القيم التقليدية

ورأى الشدياق في المرأة واضح في أكثر ما كتب . وهو رغم سخريته المستمرة التي تتراوح بين درجات الدعابة والهجاء ، لا يكن للمرأة أي احتقار ولا يضر لها أي بغض ، بل على العكس من ذلك يصفها وصفاً موضوعياً بأنها قد تكون خيراً ورحمة وقد تكون شراً وبؤساً . ولكنه رغم ذلك الاعتدال لا يخرج عن دائرة القيم السلفية التي تصور الرجل على أنه مركز الخليفة وتصور المرأة تصويرها لكائن خلق من أجل الرجل :

« ثم ان المرأة هي من الاشياء التى لكثرة تكرار النظر اليها كالشمس والقمر لم يؤد العقل حق اعتبارها . وبيانه ان الله عز وجل خلق المرأة من الرجل لتكون بمنزلة معين له في مصالحه المعاشية ومؤنس له في وحشته وهمومه . الا انا نرى ان هذه العلة الاصلية كثيرا ما تستحيل من صيغتها الاولوية حتى ان بلاء الرجل وهمه ووحشته ونحسه وشقاوته وحرمانه بل هلاكه يكون من هذه المرأة . فتقلب تلك الاعانة احانة . وتلخيصه ان الانسان ولد في هذه الدنيا محتاجا الى اشياء كثيرة لازمة لحفظ حياته ، وذلك كالاكل والشرب والنور والدفء ، والى اشياء اخرى غير لازمة للحياة وانما هي لتقويم طبيعته حتى لا يختل ، وذلك كالضحك والكلام واللهو وسماع الغناء واتخاذ المرأة . الا ان هذا الاخير مع كونه جعل في الاصل لتقويم الطبيعة اذ يمكن للرجل ان يعيش حينما ما من دونه ، فقد قلب على سائر اللوازم المعاشية التى لا بد منها »  
( « الساق على الساق » ١١٩/١ )

والحق ان من أسهر العسير علينا أن نعرف في جو الهذر المستمر المحيط بعمامة ما كتب الشدياق ان كان حقا يؤمن بأن وظيفة المرأة في الحياة ثانوية في الاصل فهي ليست حفظ الحياة ولكن تقويمها . والراجح ان هذا رايه الاصيل لان اكثر تعليقاته على موضوع المرأة تتناولها من حيث هي مصدر سعادة حسية للرجل ، واكثر اوصافه لها تدور حول مفاتها الجسدية . أما نظرتة السوية لائر المرأة في الرجل فنجدها مثلا في عبارته :

« قال بعض العلماء اذا اراد الله أن يقضى خيرا على الارض قىض له امرأة فكانت الوسيلة الى اجرائه . واذا اراد الشيطان أن يقضى شرا توسل اليه أيضا بامرأة وقد

اختلفوا في تأويل هذا القول ، فالخريجون ( يصرون ) على أن دخول المرأة في قضية ملك الانكليز كان للخير المحض والسوقيون على أنه كان للشر الجهنمي . وكذلك قضية ملكتي الانكليز وقضية ايرين زوجة ليو الرابع وثيودورة زوجة ثاوفيلوس . وغير ذلك مما لا يحصى . ( « الساق على الساق » ٢٧٢/١ )

وبعد أن طرح الشدياق القضية على هذا النحو اُضاف في مكان آخر في ( « الساق على الساق » ٣٠٧/١ ) « قال بعض معانيه العلماء المرأة كلها شر . وشر ما فيها أنه لا بد منها . قلت وهو كحلم جحى نصفه صدق ونصفه كذب . فالصادق منه قوله أنه لا بد منها » ووصف الشدياق لاهداء المرأة من العلماء بأنهم من « المعانيه » يساعدنا على تبين موضعه في هذا الشأن . فهو وإن كان خاليا من الفكرة الرومانسية التي تؤله المرأة وخاليا من النظرة العلمية التي تسوى المرأة بالرجل ، إلا أنه يرفض رأى المحافظين بأن المرأة تمثل عنصر الهدم في الحياة ، وهو الرأى الذي استند اليه المحافظون في سلب المرأة كافة حقوقها . باعتبار أن المرأة هي المسئولة عن « سقوط الإنسان » كما جاء في رواية سفر التكوين في التوراة

وليس هناك موضع تناول فيه الشدياق المرأة إلا ووجد فيها مادة للدعابة ، فهو يفتعل عرض آراء « العلماء » في المرأة ليجد في هذا مناسبة للمعابثة والمجون :

« قال بعض الفجول من العلماء ان المرأة اشرف من الرجل وانخم وانبل واحلم وافضل واكرم . اما وجه كونها اشرف من ( الرجل ) فلأن شياهدى تأنيثها واقفان في محل مرفوع . بحيث يمكن لها أن تراهما أو تربهما إبان شأء من دون تطلّطى ( طاطاة ؟ ) رأس وانحناء . وفي ذلك من

العز والشرف مالا يخفى .. أما شاهدنا الرجل فهما  
منكوسان في محل منخفض بحيث لا يقدر أن يراها إلا  
إذا تطلعا وانحنى . وأما كونها أفخم فلأن ساقها اللتين  
هما عمودان لهيكل الجسم وبعطنها الذى هو منبت لتكون  
النسمة ، وعجزها الذى هو مورد للانجاز ، تكون الخمس  
من ساقى الرجل وبعطنه وعجزه . وأما وجه كونها أبيل فلأنها  
تنبل بما يلقى اليها مدة تسعة أشهر . وأما وجه كونها أحلم  
فلأن تنمة الحلم ترى في شاهدهى ثانیئها . وأما وجه كونها  
( أفضل فلانها ) خلقت من الرجل وعقبه وهو خلق من  
تراب . لكنها اذا ماتت ( معاذ الله من ذلك ) تستحيل الى  
تراب كالرجل لا الى اصلها الذى خلقت منه اى لا تصير  
رجلا او ضلعا . وأما وجه كونها اكرم فلانها ارق فؤادا  
وأرحم قلبا والین طبعاً .. الخ ( « الساق على الساق »  
( ٢٧٤/١ )

وفي هذا الجو المازح الماجن الذى أوشتك أن يدالى مزاح  
بوكاشيو وتشوسر ورابليه ومجونهم ، كل ما نستطيع أن  
نخرج به هو أن الشدياق كان شديد الالتفات الى ما فى  
تكوين المرأة وأثرها من متناقضات ، فهو يصف « البلبلة  
عن ذات المرأة » و « السر الذى أودعه الله فيها . من  
جهة انها اول الاسباب فى عمران الكون وخرايه ، اذ لا يكاد  
يحدث فى العالم خطب جليل الا وتراها من خلله ( خلاله؟ )  
واقفة وراءه او بالحرى مضطجعة » ! ( « الساق على  
الساق » ٢٧٢/١ ) ثم تراه وهو المنوه برقة فؤاد المرأة  
ورحمتها ، يشوه بقسوتها واستبدادها ( ص ٢٧٣ ) :

« وأعلم هنا انه لم تجر العادة بأن يتخذ من النساء  
بابا او مطران او رئيس جيش او رئيس سفينة او قاض .  
وذلك لاتقاء بأسهن وسطوتهن . فان الرجال مستعبدون

للنساء بالطبع ( وقد ) خلون من هذه المراتب لعملية فكيف  
بهن اذا ولينها . فان قيل ان الاقرب يتخلصون منهن  
ملكات ويفلحون قلت قد تقرر عندهم أنه اذا كان رئيس  
الدولة اثنى كانت ادارة الاحكام والعمل كله للذكر »

وهكذا ينتقل بنا فارس الشدياق من فكاهة الى فكاهة  
ومن سخرية الى سخرية في وصف المرأة وأحوالها ،  
وأكثر ما كتب في هذا الباب يدور حول الجنس ، ولكن  
الصورة العامة هي أن موقفه موقف الرجل الواقعي الذي  
يقبل المرأة على علاقتها ، وبفضائلها ، وكاتب ساخر مثله  
أشد التفاتا الى العلات منه الى الفضائل سواء في الرجال  
أو في النساء . ورغم هذا كفى إمكاننا أن نقف على رأيه في  
قضية هامة هي قضية الطلاق . فهو يعرض « في مقامة  
مقعدة » ( « الساق على الساق » ٢٢٢/١ وما بعدها )  
مختلف الآراء في مبدأ الطلاق على لسان أربعة من المتناظرين  
أحدهم مؤمن والثاني نصراني والثالث يهودي والرابع  
أمعة لا رأى له

( ١ ) « أما النصراني فانه يزعم ان طلاق المرأة مفسدة  
من أعظم المفاسد . ومنذمة تعني المطلق بالنقص والمكائد  
ووجه فسادها على مقتضى زعمه . وقدر فهمه . أن  
الزوجة اذا علمت انها تكون عند زوجها كالمناخ المتنقل .  
وكثوب المبتذل . موقوفة على بادرة تفرط منها أو هفوة  
تنقل عنها . لم تخلص له سريرتها . ولن تمحض له  
مودتها . بل تعيش معه ما عاشت في انقباض وايعاس .  
ووحشة وابتئاس . وتكد وياس . وتدلّيس واللباس .  
واذا أنزلته منزل مبتاعها . واعتقدت أن متاعه غير متاعها .  
وأنه لا يلبث أن يلاهنها أو يبادئها . أو يخالعهما أو يكسوها  
ثياب النحمة . ويقول لها الحقى بأهلك . أو استفلحي

بأمرك أو أنت على كضهر أمي أو حبلك على غاربك ، وعمودي  
 إلى كفاسك ، عند أهلك وناسك ، فما أنت لي بأهل ، وما  
 أنا لك ببعل ، لم تحرص له على حاجة ولا على سر ، ولم  
 يهملها ما ينزل به من الشر : وربما خائنه في عرضه وماله  
 وكادات له مكيدة فضحته بين أقرانه وأمثاله . وهناك  
 محدود آخر . أدهى وأكر . وأكلى وأضر : وأمض وأمر :  
 وهو أن المرأة إذا فركت زوجها بأن رأت منه ما تخاف  
 غائلته : لم يهملها أن تربي عيله أو تستكفي عائلته ، فإن  
 المرأة لا تحب ولدها إلا إذا أحببت بعلمها : ولا تحب بعلمها  
 إلا إذا أدام وصلها وأتامها سؤلها ، ( « الساق على الساق »  
 . ( ٢٢٤/٢٢٣/١ ) .

( ٢ ) وعلق المسلم على ذلك بقوله :

« إلا أنني أعترض على مذهب من حظر الطلاق ، وتقيّد  
 بزواجه دون اطلاق ، بأن الزوجة إذا علمت أن جسم زوجها  
 قد أدهم فيها ، وأصبح سرّة في فيها ، فصار قدراً لا زوجاً .  
 سواء هبطاً أو صعداً أوجاً . وأنه لا يفك هذا الالتحام إلا  
 ( بمقراة ؟ ) الحمام . لا تحل عقدة هذه الكينة . إلا بالتحلل  
 بجميع أجزاء الطينة . وإنها إذا مرضت مرض هو معها .  
 وإذا رأت رأياً فلا بد له من أن يواطئها عليه ويجماعها .  
 نشزت عليه وتمعرت . وطغت وتجبّرت . . فأما شأن  
 الأولاد ، وهو الداعي لتحمل هذا الكباد ، فإن الزوجين  
 إذا كانا على حالة النفور والعناد ، والخلاف والحداد ، لم  
 تكن تربيتهم لولدهما إلا اغراء بالاعتداء بهما . وتدريباً  
 على الفساد بسببهما . فيكون أهمالهم من غير تربية  
 عند طلاق أهم - أولى ، وأن الوفاق هو المصلحة  
 الأولى ، على أننا نعلم من التجربة . . أن المرأة إذا علمت  
 أن لزوجها استطاعة على طلاقها . وتعلّصاً من وثاقها .



جرحست على أن تحجب اليه وتلاينه . وتياسره وتخافه  
وتداريه » ( ٢٤٤/١ - ٢٤٥ )

(٣) « ورأى صاحبنا هذا اليهودى قريب مما رأيت فلا  
يخالف الا فى اسباب الطلاق وهى كيت وكيت »  
(٢٢٥/١)

(٤) فأما صاحبنا الامعه ، فانه متردد فى هذه القضية  
المنكحة . فتارة يقول ان الطلاق ادمى الى الراحة . وتارة  
انه موجب لنكد العيش وصفق الراحة . « (٢٢٥/١) .  
ويلاحظ ان الشدياق رغم روح الدعابة فى هذه  
« المقامة المقعدة » قد انصف ايما انصاف فى عرض أهم  
وجهات النظر فى هذا الموضوع ، فلم يتحيز لاحداها أثناء  
العرض . أما رأيه الخاص فقد علقه حتى انتهى من الكلام .  
وقد أجمله فى هذه الآبيات التى ارتجلها الفارياب :

مسألة الزواج كانت ثم لا تزال طول الدهر أمرا مضلا  
ان يكن الطلاق يوما حلا للزوج ايان ابتغاه فعلا  
فليس عندى رشدا ان تخطلا زوجته عنه ولا ان تعضلا  
ان لم يصيبا للوفاق سبلا قدمهما فليفعلا ما اعتدلا  
ايان شاءا طلقا وانفصلا

فهو اذن مع اباحة الطلاق رغم اعترافه بدقة هذه  
المشكلة العويصة ورغم اعتقاده الواضح أن شهوات الانسان  
من جهة الجنس لازباط لها ولا رابط وان الانسنان  
يفقد عقله أمام الاغراء : « والحاصل ان للانسان عقلا فى  
يافوخره يدلّه على ما ينقصه ويضره ويسوءه ويسره » الا  
فيما يختص بالمرأة فميزانه فيها مختل : « فأما فى امر  
المرأة فالقانع العزوف يغدو شرها رغبيا . والرشيد غويا  
والحليم سفيها ، والمهتدى ضالا . الخ » وازاء هذا  
التحذير تملكننا الحيرة لانه لا يرتب على هذا التحذير شيئا

فى أمر الزواج والطلاق . ثم ان فكرة الشدياق من الزواج  
فكرة مدنية توشك ان تكون عرقية بغير قيود ولا طقوس  
ولا قواعد ولا قوانين . فهى عنده اتفاق رجل وامرأة على  
العيش معا دون تدخل من المجتمع أو من رجال الدين ،  
فهى أشبه بالزواج الطبيعى منها بالزواج فى صوره  
المعروفة :

« انه اذا كان المراد من الزواج أن كلا من الزوجين  
يزاوج صاحبه لنفسه لا لأهل البلد وللمعارف والاصحاب  
.. لم يكن من المعقول أن يدقق عليها ذو قبة فيقول  
للمرأة لا تتزوجى هذا لكونه لم يسم بطرس . ثم يقول  
للرجل لا تتزوج هذه لأنها لم تسم مريم . أو أن يقول  
هذا يوم الأحد لا يصح فيه الزواج . وهذه حجرة لا يحل  
فيها البعال ، والا لصح أن يقول لهما أريانى الميمل فى  
الكحلة ومثل هذا الكلام لعمري لا يليق بأحد أن يقوله أو  
يكتبه . » ( « الساق على الساق » ١ / ٢٢٩ )

وهو يذكرنا بأن الاصل فى الزواج هو الاقتران « من  
دون قيد مكان ولا زمان » ولا يشترط فيه أن يجرى فى  
سهل أو على قمة جبل أو فى كهف أو فى يوم أحد أو  
الثنين أو سبت ، كل ما يشترط فيه التراضى أو كتابة صك  
أو شهادة الشهود . بل هو يذكرنا بأن المتقدمين من الانبياء  
بحسب ما ورد فى توارىخهم لم يتقيدوا حتى بهذه  
الشكليات . فانكار « النصارى » لهذا المنهج فى الزواج  
لا محل له لثبوته واستقراره ووروده فى عامة الفقهاء  
وفى احكام الدين الاسلامى . و « ذو القبة » عنسد  
الشدياق هو التسييس الذى يتدخل فى تنظيم الزواج بين  
المسيحيين واحاطته بأعباء الطقوس . ويبدو ان الشدياق  
كان يميل الى اطلاق الزواج من قيود الدين ايا كانت هذه

القيود ، ولو كانت الاختلاف التام كزواج المسيحية من المسلم والمسيحي من المسلمة

وأهمية هذا الموقف من الزواج والطلاق ان فيه خروجاً على التقاليد الاسلامية والمسيحية جميعاً . فزواج بطرس ممن لا تسمى مريم عنده يتعشى مع العقل كزواج مريم ممن لا يسمى بطرس ، وهذا مجاف للدينين معا وبسيط فكرة الزواج بحيث تصبح رباطاً عرفياً أو مدنياً مجاف قطعاً للتقاليد المسيحية أما اباحة الطلاق ففيها خروج على التقاليد شبه الكاثوليكية التي يجري عليها مواريث لبنان ، وان كانت مما تميزه البروتستانتية التي تآثر الشدياق بها تأثراً واضحاً أثناء عمله مع المبشرين البروتستانت

والدعوة لاباحة الطلاق أو التوسع فيها تعد بالنسبة لمسيحي العالم العربي دعوة ثورية غريبة على المذاهب المسيحية المنتشرة في البلاد العربية ، وهي اما الارثوذكسية القبطية أو الارثوذكسية اليونانية ، وهي لا تبيح الطلاق الا في اضيق الحدود ، واما الكاثوليكية بأنواعها كالكاثوليكية القبطية والكاثوليكية اليونانية ومذهب الموارنة ، وهي لا تجيز الطلاق ولكن تجيز الانفصال الجسدي . ولا شك ان هذه الافكار الجديدة عن نظام الاسرة ما كانت لتتغلغل في العالم العربي الا لدخول التفكير البروتستانتي فيه نتيجة لاتصاله بالعالم الانجلوسكسوني بوجه خاص . ولعل تأثر فارس الشدياق بالبروتستانتية تأثراً عميقاً كان المقدمة الطبيعية لدخوله في الدين الاسلامي . لان العقيدة البروتستانتية هي اقرب المذاهب المسيحية الى روح الاسلام

وفي « كشف المخبأ عن فنون أوروبا » نجد تغييراً واضحاً وخطيراً معاً في أسلوب فارس الشدياق ، فهو

هنا يتخلّى عن أسلوب المقامة الساخرة الذى استخدمه  
 فى « الساق على الساق » ويعتمد الى الاسلوب التقريرى  
 البسيط الخالى من كل عناصر البلاغة ومن كل عناصر  
 السخرية والهجاء . فهو بمثابة انتقال تام من بيان الفنان  
 الى بيان الرحالة والمؤرخ وعالم الاجتماع وهذا الاسلوب  
 التقريرى الذى التزمه فى « كشف المخبا » يذكرنا  
 بأسلوب رفاعة الطهطاوى الذى التزمه فى « تخلص  
 الابريز » رغم ان اربعين سنة أو نحوها تفصل ما بين  
 الكاتبين بل ان منهج الشدياق فى « كشف المخبا » شديد  
 الشبه بمنهج الطهطاوى فى « تخلص الابريز » فهو  
 لا يعتمد على سرد الملاحظات فحسب ، بل يعتمد على  
 ايراد الاحصاءات كلما دعت الضرورة الى ذلك ، وان كان  
 الشدياق يتوسع فى السرد التاريخى اكثر مما يفعل  
 الطهطاوى . وليس معنى هذا ان روح هذين المفكرين روح  
 واحدة ، فشتان الفرق بينهما . ففارس الشدياق مشتهر  
 من التفاصيل والجزئيات ، كثير العناية بالسفساف  
 والثانويات على حين ان رفاعة الطهطاوى يركز دائما على  
 الجوهريات ، وفارس الشدياق ناقص فى المعطف والاصحاب  
 اللذين نلسمهما فيما كتب رفاعة الطهطاوى ، وفارس  
 الشدياق شديد الاهتمام بجمع الارقام بينما يصفى كل  
 شئ من الظاهر اما رفاعة الطهطاوى فينفذ الى بواطن  
 الامور ، ولكن للشدياق مزية وهو حديثه المقارن باستمرار  
 من احوال الانجليز والفرنسيين بوصف انه اقام فى  
 انجلترا وفرنسا معا ، اما الطهطاوى فلم ير من أوروبا الا  
 جانبها الفرنسى

يرى الشدياق « ان رجال الفرنسيين اجمل من  
 نساءهم ومن رجال الانكليز وان نساء هؤلاء اجمل من

رجالهم ومن نساء اولئك» (كشف المخبا ص ١٠٤ - ١٠٥).  
ويمضي الشدياق في وصف ما شاهده من احوال النساء  
في انجلترا وفرنسا . فيلاحظ مثلاً على الانجليزيات في  
الريف ، انهن يشرقن بنخامتهن ، وعلى الفرنسيات  
« لحسن اصابعهن بعد اكل الحلواء ونحوها » (ص ١٠٦).  
وان « ما يكره في نساء الافرنج تربية اطفالهن حتى تأخذ  
حدها في الطول » ، اما ما يحمد « من نساء الافرنج  
عموما ومن نساء الانكليز خصوصاً انهن لا يستعملن الصيغ  
ولا التزجيج فكما خلقهن الله يبدون ولا يتباهين بكثرة  
الحلى والجواهر » (ص ١٠٧) ، وهو يوازن بين احتفاء  
الرجل الانكليزي بالمرأة الانكليزية ، وبين احترام المرأة  
الانكليزية للرجل الانكليزي وخضوعها له وبين زهو المرأة  
الفرنسية على الرجل الفرنسي ودلالها عليه . ويقف  
الشدياق مبهوراً امام اجمل الجميلات وهن يقمن بشاق  
الاممال في الفلاحة والحصد مقابل اجر يومي زهيد  
لا يتجاوز ستة بنسات « فكنت اقول في نفسي ما أرخص  
الجمال في هذه البلاد ، وما اقسى قلوب الرجال الذين  
يحوجونهن الى هذا الابتذال » (ص ١٠٨). ومن الملاحظات  
الهامة في الشدياق تغنى الامة بين نساء الانكليز وانتشار  
التعليم بين نساء الفرنسيين ، وهو يورد في ذلك : ان  
الاحصاء الرسمي في ١٨٥٥ يدل على ان من بين عدد  
المتزوجين في انجلترا وهو ٤٧٠.٠١٥ ر ٣ شخصاً توجد  
٤٠ ٪ بين النساء و ٢٩ ٪ بين الرجال وقعا واثيقوا زواجهن  
بعلامة الصليب لجهلهم القراءة والكتابة . ويقول الشدياق  
في ذلك ان رجال الانكليز يعتمدون ابقاء الانجليزيات على  
جهلن حتى لا يشمخن عليهم كما تفعل الفرنسيات  
بالرجال في فرنسا ، وهو يفهم الجهل في الفلاحة ولكنه  
لا يفهمه في نساء المدن الكبيرة :

« فان يكن والحالة هذه لوم على النساء فانما هو على قاطنات المدن والقرى الجامعة بل والرجال فى هذه الاماكن لا يريدون اقبال نسائهم على القراءة والكتابة مخافة ان يشمخن عليهم كدأب نساء الفرنسيين وما احسن هنا ما قيل ان المرأة الفاضلة هى التى اذا قرأت خلقتها لتحسن العمل واذا عملت خلقتها لا تحسن القراءة . » « كشف الخبايا ص ١١١ »

وفى تخلف الانجليزيات يقول الشدياق :

« والفرنساوية يصفون نساء الانكليز بأنهن عسر أى يعملن بالشمال تعريضا بكونهن لسن صنعا كنسائهم وهذا القول باعتبار صنعتى القلم والابرة حق فان عامة النساء هنا لا يحسن الخياطة ولا التطريز ولا الكتابة واذا كتبت احداهن رسالة شحنتها بالغلط والخطا مع ان لغة الانكليز هيئة الماتى بالنسبة الى غيرها ولكن هن معذورات فى ذلك اذ ليس فى القرى مكاتب جيدة ، ومعلمون ماهرون وربما اجتزىء عن المكتب بأن يتعلمن فى الكنيسة يوم الاحد شيئا من اصول الدين او شيئا من القراءة مما لا يعيبا به » « كشف الخبايا ص ١١١ »

واحتفاء الفرنسيين بنسائهم ظاهرة لفتت نظر رفاعة الطهطاوى ، وقد لفتت ايضا نظر فارس الشدياق . وفى اكثر من مناسبة بمقد الشدياق الموازنات بين المرأة الانجائزية والمرأة الفرنسية . وعنده أن الانجليز :

« وان لم يكونوا يحتفون بزوجاتهم ويكرمونهن امام الناس كما يفعل الفرنسيين الا انهم اكثر احصانا منهم لفروجهم وأوفر مودة ووفاء لهن فى الحضرة . والغيبة هذا فى حق الازواج فانما فى شأن الرجال والنساء مطلقا فان رجال الفرنسيين ارفق واحفى فان احدهم ليس مؤثر

راحة المرأة أيا كانت على راحة نفسه فإذا تبولوا مثلاً مقعداً في سفينة أو رتل ودخلت امرأة ولم تجد لها محلاً فاضطرت إلى القيام قام من موضعه وأجلسها فيه وكذا لو وقع منها منديل ونحوه بادراً حالاً إلى تناولها أياه وعندهم كلمة مخصوصة لمثل هذه الأفعال (١) أمّا الإنكليز فلا مبالاة لهم بذلك وكنت كثيراً ما أرى رجلاً منكم يضغطون النساء والأولاد حتى يسبقوهن إلى موضع يتبعونه فإذا دخلت النساء ظللن قائمات وحين يسافرون في الأرتال أو الحوافل يتخيرون أحسن المقاعد وربما أداروا ظهورهم للنساء غلاظة وسوء أدب ، نعم إن نساء الفرنسيين أكثر نكيساً وتظرفاً في الظاهر من نساء الإنكليز إلا أن هؤلاء جديرات بالأكرام من عدة وجوه وفضلاً عن ذلك فقد يقال أن زيادة نكيس أولئك أصلها من زيادة الأكرام لهن وإنما هو جفاء غريزي في طبع الرجال حتى أن النساء اعتدن عليه ولا يرين فيه نكسراً إلا إذا عاشرن الأجانب وهذا هو ما تعنيه الإنكليز بقولهم نحن خير من غيرنا بعولة وغيرنا خير منا عشاقاً « ( كشف المخبا » ص ١١٠ - ١١١ )

والشدياق يذكر في عطف واضح خضوع نساء الإنجليز لأزواجهن ، على عكس ما رآه من نساء الفرنسيين « والحق يقال إن نساء الإنكليز على غاية ما يكون من النقشيف والقناعة فإن أقل شيء من الملبوس برصيهن ومن الطعام يكفين ولا يستعملن الدخان ولا التشويق كبعض نساء الفرنسيين ولا هن مثلهن أيضاً في كونهن ينكون مزية الرجال على النساء فمهما تكن المرأة شريفة من الإنكليز تعترف بأن الله تعالى خلق الرجال قوامين

---

(١) يقصد كلمة « جالانترى »

عليهن » ( « كشف المخبا » من ١٠٧ - ١٠٨ )

ومن ملاحظات الشدياق أيضا على الانجليزيات أنهن نظيفات مربيات مدبرات وفيات يفتن على الاسرة جوا من الهناء رغم أنهن لا يجدن الطهو ولا الحياكة ولا التطريز: « وفي الجملة فان الاتكليز يحق لهم ان يقولوا ان بلادهم منبت النساء ومعدن الأزواج بمعنى ان من تزوج احداهن فقد ( عرف ) هناة العيش وقوت عينه بما يراه من نظافة منزله مع الاقتصاد في النفقة وراحة البال من الاسباب الباعثة على الفرة . » ( ص ١١٢ ) ومن الموازات الهامة التي عقدها الشدياق بين الفرنسيات والانجليزيات

قوله : « ولنساء الفرنسيس نظافة زائدة على الملبوس والفروش فكل ما كان لونه البياض يبقى كذلك الى ان يبلى ولكن ليس لهن من الطهارة نصيب ولهن ايضا عناية بليغة بتثضيد اثاث البيت وبهن تليق جميع الاعمال وفي الواقع فانهن ازكى والفرن من سائر نساء الاقرب وما من امرأة في باريس الا وتعرف شيئا عن المداواة ومن طبعهن التبكير في القيام وتنظيف مراقدهن بخلاف نساء لندرة فان الغالب عليهن الكسل والتواني والاضحاء في النوم ولهن ايضا حرص على تربية اولادهن وتنظيفهن فلا تكاد ترى في أسواق المدينة اطفالا يمشون وحدهم او يطوفون في الليل ويعرضون انفسهن لخطر العجلات وسائر المراكب كما ترى في لندرة وهن اللاتي يتولين الدخل والخرج فلا يمكن لاحد ان يشتري شيئا من الماكول والمشروب ما عدا الخمر الا من ايديهن » ( « كشف المخبا » ص ٢٥١ - ٢٥٢ )

وايا كانت ملاحظات الشدياق واحكامه على الانجليس والفرنسيين رجالا ونساء ، فما من شك في انها ، بغض النظر



عن دقتها أو سطحيتهما ، تنبئ بموضوعية واضحة ،  
ومهما اكتشف الانسان من آثار الشدياق ان المؤثرات  
الكبرى في أدبه وفكره كانت مؤثرات أنجلوسكسونية بحكم  
ثقافته الانجليزية وبحكم روابطه في العمل وبحكم  
اقامته المديدة في إنجلترا ، فمن الجلى انه لم يكن  
متحاملا عن عمد على الحضارة الفرنسية رغم اطلاعه  
المحدود نسبيا على مختلف وجوهها . فقد وصف  
لنا شوقه الى زيارة باريس في «كشف المخباء» ( ص ٢١٤ )  
بقوله : « ثم تأهبت للسفر الى باريس وأعددت خيشومي  
لفتنة . وغلدي للفتنة . ودريهمائي للمحنة » . بل ان  
الصورة العامة التي نجدها في أدب الشدياق تدل على  
انه كان أسعد حالا في فرنسا منه في إنجلترا ولعل هذا  
راجع الى عمله في إنجلترا مع القساوسة الذين يبدو انه  
لم يسعد بصحبتهم كثيرا فاذا تجاوزنا عن وضعه الشخصي  
وجدنا انه يوازن بين اللغة الانجليزية التي كان يتقنها  
واللغة الفرنسية التي كان لا يتقنها فضل الثانية على  
الاولى قائلا في الانجليز : « وليس للهجتهم مطلقا نعمة  
مطربة سواء تكلم بها جاهل او عالم او ولد او امرأة  
اذ ليس في كلامهم مد ولا حركات طويلة واصوات الرجال  
من حناجرهم بخلاف اللغة الفرنسية فان فيها غنة  
تستحب من الاولاد والجواري جدا وربما طرب أهلها  
من ليس يعرفها » ( «كشف المخباء» ص ١٤١ ) ، فاذا  
وازن الشدياق ايضا بين غناء الانجليز وغناء غيرهم  
من الاوربيين وجد أغاني الانجليز أقل جمالا ، أو على حد  
تعبيره : « اما غناؤهم فلا يمكن لذى ذوق سليم أن  
يطرب به وقد سمعت أغاني الفرنسيين وسائر الافرنج  
فوجدت بعضها يطرب ويشجى لان فيها مدا وترجيحا

فاما اغاني الانكليز غير التي يتلقونها من الطلابيين والفرنساويين في الملاهي فكلها نبر ودرج » ( « كشف المخبأ » ص ١١٦ ) . وقد رأى الشدياق أن باريس ، الى جانب بهاها الذي تفضل به كل مدن العالم ، تفضل لندن في اربعة عشر وجها هي (١) ان لندن مدينة الحرائق بينما الحرائق في باريس نادرة الوقوع وهو يذكر انه في ١٨٥٦ وحدها وقعت في لندن وضواحيها ٩٥٧ حريقا بينما لم يقع في باريس طوال مدة اقامته فيها وهي سنتان ونصف الا حريق واحد (٢) ان تزييف العملة شائع في لندن وغير معروف في باريس (٣) ان جرائم القتل شائعة في لندن ونادرة في باريس (٤) ان سرقة البيوت والدكاكين والاختلاس من الاموال العامة والخاصة شائعان في لندن نادران في باريس (٥) ان حوادث القطارات أكثر في انجلترا منها في فرنسا (٦) أن الرقابة على الأغذية والأدوية وسائر مواد التموين غير معروفة في لندن بينما نظام التسعيرة والرقابة على الغش التجاري معمول بهما في باريس (٧) ان الوساطة والمحابة والاتجار في الوظائف العامة وتعيين الجهال فيها امور شائعة في انجلترا أما فرنسا فهي خالية منها (٨) ان الضبط والربط والنظام قواعد مستتبّة في باريس بسبب توافر الشرطة وتعود الناس آداب السلوك أما لندن فالامر فيها فوضى والناس خالون من الذوق ولا سيما في المراقص والملاهي ومحطات السكك الحديدية (٩) « أن صيانة الدولة لاسباب

---

(١) « فان اكثر هذه الاماكن في لندن لا يكون فيها شرطى او يكون وراء الباب ترى الناس يضطرب بعضهم بعضا عند دخولهم الملهى وغير مرة رأيت نساء يفتن عليهن في الزحام وغير مرة يموت عبدة اولاد ومنهم من يستهزئ ومنهم من يفسحك » وفي داخل الملهى ترى الاوياش يعفرون ويليطون ولاوارع يردهم فاما في باريس فلا يخلو

الصحة العامة ولراحة المواطنين أوضح في باريس منها في لندن ومن أهم مظاهرها نظافة المستشفيات والطرق والمقابر (١٠) أن الحوانيت متوفرة في باريس عنها في لندن (١١) أن مومسات باريس يخضعن للكشف الطبي المنتظم مرة كل اسبوعين بينما مومسات لندن لا يخضعن لذلك (١٢) أن استعارة الكتب من المكتبات العامة ميسورة في باريس ولكنها غير مباحة في لندن (١٣) ان العلم واكتساب الصنائع ميسوران ومتقدمان في فرنسا بأقل النفقات عنهما في انجلترا ، حتى أن الانجليز أنفسهم يوفدون ابنائهم الى باريس لتلقى العلوم والصنائع (١٤) أن المرافق والخدمات العامة كالغاز والبريد ورواتب رجال الدين مكفولة في فرنسا اكثر منها في انجلترا . (د كشف المخبا « ص ٢٧٢ - ٢٧٤

ولا نعرف الى اى حد يستطيع المؤرخ الاعتماد على هذه الصورة المقارنة الطريفة للمجتمعين الانجليزى والفرنسى في منتصف القرن التاسع عشر . ولكن الشدياق لا يفوته أن يذكر لنا ان القوانين الفرنسية اعدل من القوانين الانجليزية ولكن من يطبقون القوانين في انجلترا اعدل ممن يطبقونها في فرنسا ، او أن يذكر لنا شيوع الاحقاد الطبقية بين الفرنسيين وقبول الانجليز لنظام الطبقات او أن يذكر لنا ميل الفرنسيين للثورة والشجار وميل الانجليز الى الهدوء والاستقرار الاجتماعى ، او أن يذكر لنا تمييز الطبقات في انجلترا وتداخلها في فرنسا ، الى غير هذا من الملاحظات الاجتماعية الهامة . وهو ينتهى

---

مكان من أحد هؤلاء الشرطة وترى الناس في الملاهي ساكنين منصفين فكانما هم في الكنيسة ومع ذلك فاء الاتكليز يفتخرون بقولهم أن جون بول لا حاجة له بالشرطة لانه مطبوع على الترتيب وهيئات فبان أوباشهم أرذل خلق الله « (د كشف المخبا « ص ٢٧٢ )

من كل هذا الى حكم يستوقف النظر وهو قوله : ان  
 الجيد من الانكليز خير من الجيد من الفرنسيين والردىء  
 من هؤلاء خير من الردىء من أولئك ومآل الكلام ان عامة  
 الفرنسيين افضل وان خاصة الانكليز اجل وامثل «  
 ( كشف المخبا » ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ) ، وهو حكم ليس  
 من ابتكاره بل من ابتكار المثقفين الانجليز انفسهم . ويبدو  
 ان الشدياق كان متأثرا بما كان يسمعه في انجلترا من  
 أمثال هذه الموازنات التى كلف بها مثقفو انجلترا ، فهو  
 ينقل عنهم قولهم ان الصناعة الانجليزية تتميز بالمتانة  
 والصناعة الفرنسية تتميز بالجمال ، أو قولهم ان  
 الفرنسيين اقوى ابتكارا وان الانجليز اشد اتقانا .  
 ( « كشف المخبا » ص ٢٧٦ - ٢٧٧ )

ومما استوقف نظر الشدياق في العاملة الفرنسية قبولها  
 القيام بأخس الاعمال مع محافظتها على زهوها واعتمادها  
 بشخصيتها : « ومن ذلك ان نساء عامة الفرنسيين مع  
 زهوهن واعجابهن اذ الزهو صفة عامة لجميع اناث هذا  
 الجيل تراهن يتعاطين من الاعمال الخسيسة ما تأنف  
 منه أخس نساء الانكليز كتنكيس الطرق وحمل الاحمال  
 وتنظيف الاحذية وصيد السمك والمناظرة على المراحض  
 ونحو ذلك ولا بد من ان تخاطب كل واحدة من هؤلاء  
 الخسيسات المتبدلات بلفظة مادام » . فاذا كان هذا حال  
 العاملات فما بالك بالترفات من نساء فرنسا ! وهو يصف  
 استعمالهن وفطرستهن بقوله : « فاما الستات المترفات  
 من هذا الجيل فالفزة للواحد القهار فان ما نقص من  
 مترفية سادة الانكليز وجلالهم ومجدهم تلقاه فيهن واليا  
 فهن نساء صورة وشكلا ورجال امرا ونهبا » ( « كشف  
 المخبا » ص ٢٥٦ - ٢٥٧ )

وتفسير ذلك عند الشدياق ان المرأة الفرنسية داعية مساواة بين الرجل والمرأة على عكس المرأة الانجليزية التى تقبل سلطان الرجل عليها مهما علت مكانتها او شرف حسبها . وهو يشرح لنا الفلسفة الاجتماعية السائدة بين نساء فرنسا بقوله : « فانهن يقرن ان الله تعالى لم يختص الرجل بمزية الا وعوض المرأة عنها بأخرى فجعل بين ذلك توازنا حتى تستتب الالة والرفاق بينهما فمما اختص به الرجل القوة والشدة ليتمكنه تحمل المشاق في تحصيل اسباب معيشته فعوض المرأة عنها بالصبر والتجمل لمصالح بيتها وتربية اولادها واختص الرجل ببسطة الجسم والمهابة فعوض المرأة عنها بفتنة الحسن والروع فمما يكن الرجل منسجعا الى السوء تردعه عنه من نظرات المرأة روادع واختص الرجل بطول النظر والفكر فى المواقب فعوض المرأة عنه بالبديهة العتيدة وسرعة الجواب المقنع واختص الرجل بالشهامة وعزة النفس فعوض المرأة عنه بالتصاون والحياء » ( كشف المخبا « ص ٢٥٧ )

وهذه الصور والافكار التى تبدو لنا اتيوم من مألوف الصور والكلام عن المرأة ، لم تكن كذلك فى العالم العربى ابان القرن التاسع عشر ، ولا سيما فى اوائله ومنتصفه حين كان هناك اجماع او ما يشبه الاجماع على ان الرجل ارقى من المرأة ومسود عايتها بالارادة الالهية وبالتقاليد الاجتماعية . وعرض هذه الصور والافكار الجديدة على ذلك المجتمع النامى المتفتح للمعرفة كان بغير شك من اهم المؤثرات التى ساعدت على اخراج العرب من تلك العزلة الفكرية والحضارية التى فرضتها عليهم الامبراطورية العثمانية .

### ٣ - الاشتراكية الدينية

إذا كان رفاعة الطهطاوى أعظم فيلسوف فى العربية بين عهد محمد على وعهد اسماعيل ، فقد كان فارس الشدياق أعظم أديب فى العربية خلال هذه الفترة ذاتها . وقد تعاصر الرجلان بل توازت حياتهما ، لأن الشدياق الذى ولد فى ١٨٠٥ امتد أجله حتى ١٨٨٧ ، أى أنه مات عن اثنتين وثمانين سنة ، وقد امتدت حياة الطهطاوى الى ما يقرب من هذا الاجل المديد . ومن هنا يمكن ان نقول ان الطهطاوى والشدياق كانا اكبر مؤثرين فى توجيه الفكر العربى بين عهد محمد على وعهد اسماعيل ، كل بطريقه الخاصة ، لأن الطهطاوى كان نموذجا للمفكر العميق المشتغل بكمليات الفكر ، ولاسيما الفكر السياسى والاجتماعى ، فى حين أن الشدياق كان نموذجا للاديب الفنان القوى الاحساس الذى يرسم من انطباعاته الجزئية صورة الحياة

وقد كان للشدياق اثر ملموس فى تطور الفكر المصرى الحديث فى مختلف مراحل حياته نظرا لارتباطه الوثيق بالتيارات الثقافية والسياسية فى مصر من عصر محمد على حتى عصر الخديوى توفيق

وقد قرأت بحثا نافعا كتب عن الشدياق بقلم الاستاذ جورج هارون فى مجلة « حوار » ( عدد أكتوبر ١٩٦٣ )

بمنوان « الشدياق رائد الحريات في فكرنا الحديث » ،  
فوجدت ان هذا البحث رغم نفعه ، يجنح الى الاسراف  
فى تصوير هذه الريادة الشدياقية فى تحرير الفسك  
العربى أو فى تحرير المجتمعات العربية . ولا شك ان كل  
دراسة للشدياق لا تدخل فى الاعتبار لما كتبه فى جريدته  
« الجوائب » التى بدأ يصدرها فى ١٨٦٢ ، وتقف عند  
كتبه الكبرى « الساق على الساق » ( ١٨٥٢ ) و « كشف  
المخبأ عن فنون أوربا » ( ١٩٥٤ ) و « الجاسوس على  
القاموس » ( ١٨٦٦ ) تعد دراسة ناقصة من هذه الناحية .  
ولكن الذى لا شك فيه أيضا أن دراسة آثار الشدياق  
تجمل من العسير أن نلتبس فيه ما نسميه عادة « بالفكر »  
من أى نوع كان ، فكل ما هنالك فى أدبه « انطباعات »  
و « مواقف »

وهذه الانطباعات وهذه المواقف بلا جدال واضحة  
غاية الوضوح ، وهى فى أكثر الأحوال معبر عنها تعبيرا  
ناريا أو تعبيرا لاذعا ، مما يلزمنا باعتباره قوة مؤثرة  
ومحركة فى العقل العربى ابان القرن التاسع عشر ، ولكن  
هذه القوة هى قوة الاديب الفنان لا قوة المفكر الفيلسوف  
.. فالفكر لا يسمى فكرا الا اذا بلغ درجة من التجريد  
والنظر فى الكليات تجعله يتماسك فى نظرية شاملة ،

والنظرية الشاملة كالفكر الكلى هى آخر ما نجده فى آثار  
فارس الشدياق . ويكفى ان نذكر ان فارس الشدياق  
اسس ( الجوائب ) فى ١٨٦٢ للدفاع عن سياسة  
الباب العالي ، أو أنه ناهض الثورة العربية المناهضة  
عنيفة وآزر بقلمه الخديو توفيق ونشر منشور الباب  
العالي ضد العربيين فى العالم العربى ، لتبين بوضوح  
انه لم يكن رائد حرية فى الشرق العربى ، بل ولم يكن

خادم حرية بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، وانما كان مكانه الطبيعي بين طلائع السلفية الثائرة التي كانت تطالب بتجديد شباب الأمة الاسلامية في اطار السيادة العثمانية

والحقيقة ان من الظلم لفارس الشدياق ان نطالبه بنظرية منسجمة متكاملة حتى في هذا الاتجاه كما نطالب جمال الدين الافغانى على سبيل المثال ، لان حياته المضطربة وشخصيته القلقة وطبيعته الادبية والفنية كانت خليقة بالا تجعله يستقر على فكرة شاملة واحدة في اية مرحلة من مراحل حياته . ثم ان تعدد ارتباطاته بالانجليز وبالامريكيين وبالمصريين وبالعثمانيين بل وبالتونسيين ايضا ، وكثرة تنقله بين ايدي المحسنين على اختلاف مللهم ونحلهم ، يجعل من العبث ان نحاول نسبته الى نظرية واحدة في الحرية او في الفكر السياسي والاجتماعي . بل ان هناك في آثار الشدياق وفي حياته ما يثبت انه كان ينظر الى صناعة الادب نظره الى «حرفة» للرزق ، فهو نموذج عصرى لشاعر القبيلة المداح الهجاء بالولاء الشخصي لا بالولاء المذهبي

بل ان هناك في حياته مواطن للشبهة في بعض اتصالاته السياسية ودوافعها ، بل وربما مواطن للشبهة في بعض ما كان يقوم به من مهام . لذلك كان من الانصاف للشدياق ان نتحدث عن خواطره وتاملاته وانطباعاته ومواقفه السياسية والاجتماعية لا ان نتحدث عن فكره السياسي والاجتماعي

والشدياق الذي ختم حياته داعية لال عثمان بدأها كعامة الشباب العربي المثقف في عصره شديد اليرم بالترك شديد الضيق بمدوناتهم على العرب . فهو يحدنسا في



« الساق على الساق » بمناسبة وصوله الى الاسكندرية  
عن تجبر الترك واستغلالهم على المصريين كأن الترك  
صنعوا من طينة غير طينة البشر ، فيقول في سخرية لاذعة  
فى الفصل الثانى (١) ::

« عمت صباحا يا فارياق . كيف انت . وكيف رايت  
الاسكندرية . هل تبينت نساءها من رجالها فان النساء  
فى بلدكن لا يتبرقعن . وكيف وجدت مأكلا ومشاربها  
وملابسها وهواءها وماءها واكرام أهلها للغرباء .. »

« فأما رجالها فان للترك سطوة على العرب وتجبرا .  
حتى ان العربى لا يحل له أن ينظر الى وجه تركى كما لا  
يحل له أن ينظر الى حرم غيره ، واذا اتفق فى نوادر  
الدهر أن تركيا وعربيا تماشيا اخذ العربى بالسنة  
المفروضة . وهى أن يمشى عن يسار التركى محتشما  
خائفا فاكسا متحاقرا متصافرا متضائلا قافا متقبضا  
متقبضا متشعسا متحمضا متحرفضا مكتزا متكاولا متازحا  
متقرفا متقرفا متقفعا متكنشا مقنعصرا متقوعرا  
مستزما معرظا متجعثما متجعنا مرزئما مرزئا  
مقمئنا مكئننا متحنبلا متقاعسا مراعزا مكردحا متضاما  
متصعصما مترازئا مقربعا مدنقسا مطمرسا متكرقسا

---

(١) الطبعة التى استعملها من الطبعة الثانية : ١ كتاب ،  
الساق على الساق فى ماهو الفارياق ، او ايام وشهور وأعوام فى مجم  
الحرب والأعجام ، تأليف العبد الفقير الى ربه السراق فارس  
ابن يوسف الشدياق

تأليف زيد وعند فى زمانك ذا

اشهى الى الناس من تأليف سفرين

ودرس ثوبين قد شدا الى قرن

أقنى وأنفسح من تدريس حبرين

هنا يتشوه يوسف البسبسانى ، صاحب مكتبة العرب بمصر ، ٦  
القاهرة ١٩١٩ ( ٢٩ ) صفحة ٢٢٤ ( فى الكتاب )

منثقتنا معثقتنا متخويا معرنوحا متخشلا آزما لازبا  
كانا كانا متشاجبا مصعبا مجربا مجرما متدخدا  
.. فاذا عطس التركي قال له العربي رحمك الله . واذا  
تنحج قال حرسك الله . واذا مخط قال وقاك الله . واذا  
مشرع الاخر معه اجلالا له وقال نعشك الله لانعشنا:  
وقد سمعت ان الترك هنا عقدوا مجلس شورى استقر  
رايهم فيه لدى المذاكرة على ان يتخذوا لهم مركبا  
وطيئا من ظهور العرب فانهم جربوا سروج الخيل وبراذع  
الجمال واكفها واقتاب الابل وبواصرها وحصرها وسائر  
انواع المحامل .. فوجدوها كلها لا تصلح لهم . ورايت  
مرة تركيا يقود جوقه من العرب بخيط من الكافل وهم  
كلهم يقودون له . استغفر الله مرادى ان اقول ينقادون  
له . ولم ادر ما سبب تكبر هؤلاء الترك هنا على العرب  
.. ان النبي صلعم كان عربيا . والقرآن انزل باللسان  
العربي والائمة والخلفاء الراشدون والعلماء كانوا كلهم  
عرباء غير انى اظن اكثر الترك يعجل ذلك فبحسبون ان  
النبي صلعم كان يقول شويله بويله او بقالم قبالم او  
غطالق قباب خى دلها طفالق باق يخ بلهسا  
صفالق ياه خشيت وكرد فصالق هاب دركلها ...  
« لا والله ما هذا كان لسان النبي ولا لسان الصحابة  
والتابعين والائمة الراشدين رضى الله عنهم اجمعين الى  
يوم الدين آمين وبعده آمين » « الساق على الساق »  
الكتاب الثاني ، ٢ ، ص ١٣ - ١٧ »

كان ذلك قبل سفر الشدياق الى مالطة في ١٨٣٤ ،  
اى حين كان في التاسعة والعشرين من عمره . فالشدياق  
اذن في شبابه كان يشترك الشباب المثقف في مصر في  
الثورة على الاتراك والتمريض بهم والسخرية منهم ، كما

كان يشار إليهم في توكيد الشخصية العربية وربما القومية العربية ، فهو من هذه الناحية لا يختلف عن رفاعة الطهطاوي أو طليعة جيله . لكن ينبغي في الوقت نفسه أن نذكر أن الشدياق كان قبل زوجه إلى مصر وقبل رحيله إلى مالطة ثم إلى إنجلترا ليعمل في خدمة الإرسالية الإنجليزمية على أطيب صلة بالإرساليات الأمريكية والإنجليزمية ، وقد وجد من الأمريكيين والإنجليز ما طلبه من حماية أيام محنة أخيه ومحنته مع الموارنة . وقد كان الإنجليز يومئذ في أوج صراعهم مع الترك ، ذلك الصراع الذي اتخذ صورة سافرة في حرب تحرير اليونان سنة ١٨٣٠ وصورا متعددة لتأليب الشعوب العربية على الامبراطورية العثمانية وأعاتها على تمزيق أوصال « الرجل المريض » . كذلك ينبغي أن نذكر أن تنديد الشدياق بتأله الترك ، لم يبلغ في ثورته عليهم حتى شبابه مبلغ الثورة السياسية عليهم . فهو في عرضه لمحنة أخيه اسعد الذي سجنه الموارنة بسبب تحوله إلى المذهب البروتستانتي ، فعات في السجن ، وفي مرضه لما نزل به شخصا من اضطهادهم ، يتهم الموارنة بالخروج من ولاية سلطان تركيا بإقامتهم دولة داخل الدولة العلية ، بقوله معددا اعتراضاته :

« وأما المدني فلأن أخى اسعد لم يأت منكرا ولا ارتكب خيانة في حق جاره أو أميره أو في حق الدولة . ولو فعل ذلك لوجب محاكمته لدى حاكم شرعى . فإساءة البطررك إليه إنما هي إساءة إلى ذات مولانا السلطان . لأننا جميعا صبيد له مستأمنون في أمانه وحكمه . وكلنا في الحسق سواء ، إذ البطررك ليس له حق في أن يخطف من بيتي درهما واحدا لو شاء فإني له أن يخطف الأرواح . وهب

أن أخى جادل في الدين وتناظر وقال انكم على ضلال  
فليس عليكم أن تميتوه بسبب هذا . » ( « الساق  
على الساق » الكتاب الاول ، ١٩ ، ص ١٠٣ )

والشدياق هنا يستعدي سلطان تركيا على بطريك  
الموارنة ولا يطلب إلا بالتسامح الدينى مع اصحاب  
العقائد المخالفة ، ويعلم أن جميع رعايا الامبراطورية  
العثمانية في حمى السلطان . ولكن بغض النظر من قصور  
ثورية الشدياق السياسية ، فان هذه الصفحات تعد  
دفاعا مجيدا عن حرية العقيدة الدينية ، وامثالها  
كثير في كتاباته وسيدكر التاريخ للشدياق دائما أنه  
كان من اسبق من نادوا في العالم العربى الحديث بحق  
الانسان في حرية العقيدة الدينية ومن اشداهم حملة  
على التعصب الدينى وتحديا لطغيان الكهنوت . بل  
سيدكر التاريخ له أنه كان من أوائل من دعوا الى  
مبدأ سيادة السلطة الزمنية على السلطة الدينية ، حيث  
يقول في الكلام عن « تجديف » أخيه المزعوم :

« وانما كان يجب عليكم ان تنقضوا ادلتهم وتدخلوا  
حجته بالكلام أو الكتابة اذا انزلتموه منزلة عالم تخشون  
تبعته . والا فكان الاولى لكم ان تنفوه من البلاد كما كان  
هو يطلب ذلك . بل اصررتهم على متوكم في تنكيله وزعمتم  
أن فراره من داركم مرة كنجاة نفسه كان زيادة في جنايته  
وجبريرته فزددتم تجبرا عليه وظلما وكأني بكم معاشر  
السفهاء تقولون ان اهلاك نفس واحدة لسلامة نفوس  
كثيرة محمودة يندب اليها . ولكن لو كان لكم بصيرة  
ورشد لعلمتم أن الاضطهاد والاجبار على شيء لا يزيد  
المضطهد وشيئته الا كلفا بما اضطهد عليه ، ولا سيما  
إذا علم من نفسه انه على الحق وان خصمه القاهر له

على ضلال ، او انه متحل بالعلم والفضائل وقرينه عطل  
عنها . فقد فاتكم على هذا العلم الدينى والسياسى

« ما بال الكنائس الفرنسية والنمساوية والانجليزية  
والمسكوبية والرومية الاورثوذكسية والرومية الملكية  
والقبطية والبعثوية والنسطورية والدرزية والمنشورية  
والانصارية واليهودية لا تفعل هذه الفظاعة والتشناع  
التي تفعلها الكنيسة المارونية . ام هي وحدها على  
الحق والناس اجمعون على الباطل . الستم تزعمون ان  
ملك فرنسا هو مجير الدين وناصره والناس من اهل  
مملكته الكاثوليكين منازلوا يطبعون كتباً ينددون فيها  
بميوّب رؤساء كنيستهم وقبائحهم وسفاهتهم ونحشهم  
وشراحتهم بل والحادهم . ان كثيرا منهم قد القوا تواريخ  
خاصة بما كان عليه الباباوات من الفسق والفجور  
وسوء التصرف ، وبكفرهم بخلود النفس والوحى وبالهبّة  
المسيح .. » ( « الساق على الساق » ، الكتاب الاول  
٢٩ : ص ١٠٣ - ١٠٤ )

وينتهز الشدياق هذه المناسبة ليتوسع في استعراض  
معارفه عن لسان الباباوات وهو يرى ان تعصب  
الموارنة مجاف لروح الدين كما هو مجاف لكيان  
الدولة . وهو يخاطبهم بقوله : « وما كان لكم عليه  
من سلطان دينى ولا مدنى . اما الدين فان المسيح  
ورسله لم يأمروا بسجن من كذب يخالف كلامهم وانما  
كانوا يعتزلونهم فقط . ولو كان دين النصارى تشبها  
على هذه القساوة الوحشية التي اتصفتم بها الان انتم  
رعاة التائهين وهداة الضالين لما آمن به احد . اذ لا احد  
من الناس يصبو الا اذا كان يرى الدين الذى خرج اليه  
خيرا من الدين الذى خرج منه . وكل انسان فى الدنيا

يعلم أن السجن والتجويع والاذلال والتوعد والتساويق والتشنيع ليس من الخير في شيء . وناهيك ان المسيح ورسله أقرؤا ذوى السيادة على سيادتهم وأمرتهم . ولم يكن دأبهم الا الحفز على مكارم الاخلاق والامسر بالبر والدعة والسلم والاناة والحلم ، فانها هي المراد من كل دين عرف بين الناس » . ( « الساقى على الساق » . الكتاب الاول ، ١٩ ، ص ١٠٢ - ١٠٣ )

والشدياق يقارن مآرآه من تعصب الشوام ، مسلمين ونصارى وعنتهم في أيامه بما رآه من تسامح دينى لمسه في المصريين أثناء اقامته في مصر حيث يقول : « ولكل نوع من الناس عندهم اكرام يليق به سسواء كان من النصارى او غيرهم وربما خاطبهم بقولهم : ياسيدى ، ولا يستنكفون من زيارتهم ومخالطتهم ومعاشرتهم خسلافا لعادة المسلمين في الديار الشامية . وبدلك لهم الفضل على غيرهم وكان هذه المزية وهى حسن الخلق ورقفة الطبع أمر مركز في جميع أهل مصر » ( « الساقى على الساق » ، الكتاب الثانى ٧٤ ص ٤٢٤ ) . وهو يلاحظ أن باب الوظائف العامة في مصر مفتوح امام المسلمين والمسيحيين على قدم المساواة ، وأن تجسرة مصر كانت في يد النصارى الاجانب الذين وصفهم بالجشع وحب الابهة : « ولكن وجود هذه الشراة انما هو في الغالب عند النصارى الغرباء . فاما القبط فانهم أشبه بالمسلمين . وقل من تعاطى المتجسر منهم . اما دولة مصر اذ ذاك فانها كانت في الذروة العليا من الابهة والعز والفخر والكرم والمجد . فكان للمتسمين بخدمتها مرتب عظيم من المال والكسب والشحن مما لم يعمسد في دولة غيرها وكان واليها يولى المراتب العليا وسمات

الشرف السنية لكل من المسلمين والنصارى ماعدا اليهود  
خلافاً لدولة تونس فان شرفها هم الجميع » ( « الساق  
على الساق » الكتاب الثاني ٧ « ص ٤٣ )

اما افكار الشدياق السياسية والاجتماعية ، فلا  
سبيل الى وصفها بأكثر من انها محض انطباعات ، وليس  
فيها ما يدل على انه حاول ان يتفهم حقيقة ما يجري  
في المجتمعات الاوربية التي زارها او حقيقة تكون هذه  
المجتمعات او حقيقة اسس الحكم فيها . ولذا فان وصفه  
لها كان من الظاهر فقط ، وهو اشبه شيء بوصف  
السائح لما يطوف به من بلدان . وهناك التفاتات  
اقتصادية في الشدياق تذكرنا بوصف ديكنز لثقراء  
انجلترا في أيامه . وهو يقول في « الساق على الساق » ،  
( الكتاب الرابع ، ١٢ « ص ٣٣٨ ) : « قد كنت احسب  
ونحن في الجزيرة ( يقصد مالطة ) ان الانكليز احسن  
الناس حالاً . وانعم بالآ . فلما قدمنا وعاشرناهم  
اذا فلاحوهم اشقى خلق الله . انظر الى هذه القرى  
التي حولنا وامعن النظر فيها تجدهم لا فرق بينهم  
وبين الهمج . بذهب الفلاح منهم في الغداة الى الكد  
والتعب ثم يأتي بيته مساء فلا يرى احدا من خلق الله  
ولا يراه احد . فيرقد في العشاء ثم يبكر لما كان فيه  
وهلم جرا . فهو كالآله التي تدور مدارا محتتنا فلا في  
دورانها لها حظ وفوز ولا في وقفها راحة . فاذا جاء  
يوم الاحد وهو يوم الفرح واللهو في جميع الاقطار لم  
يكن له حظ سوى الذهاب الى الكنيسة فيمكث فيها  
ساعتين كالصنم يتثائب ساعة ويرقد أخرى ثم يعود  
الى بيته . فليس عندهم مثابة ولا موضع للسمر  
والطرب : « ولا فرق بين سراة الريف وفلاحيه الا ان

بيوت السراة مؤثثة بأفخر الاثاث . كذلك لا فرق بين  
عمال المصانع وفلاحى الارض » فان دأب الصانع كدأب  
الفلاح من جهة انه يشقى ويكد النهار كله ولا حظ له  
فى الليل الا اغماض عينيه « ( « الساق على الساق »  
الكتاب الرابع ، ص ٣٣٩ )

وهذا الوصف للفقر البشع الذى كانت تعيش فيه  
الطبقات الفقيرة فى انجلترا رغم الثراء الفاحش المحيط  
بها وصف صادق وأمين . ولكن الشدياق لا يراه الا بعين  
الاديب الفنان ، لان تشبيه حياة الطبقات الكادحة فى  
انجلترا بحياة الهمج تعبير شعرى يدل على ان صاحبه لم  
يكن يعرف شيئا عن حياة الفطرة وهى عكس ذلك على  
خط مستقيم . لان استغلال الانسان للانسان على هذا  
الوجه المنظم لم يبدأ الا مع بشائر الحضارة وموقف  
الشدياق طبعاً مع الفقراء فى كل مكان ، ولكنه مستوحى  
من عطف الانسان الفنان لا من فكر الانسان المفكر . وهذه  
نماذج من تأملاته الاجتماعية فى العلاقات الاقتصادية بين

البشر وهى ما يسميه الشدياق « خواطر فلسفية »  
« واذا كان الناس عباد الله فى أرضه على اختلاف أحوالهم  
ومراتبهم هم كالجسم الواحد باختلاف ما فيه من الاعضاء  
الجليلة والحقيرة فلم لا يجرى العدل بينهم كما يجرى بين  
الاعضاء . فان الانسان اذا اكل شيئاً أو لبس شيئاً فانما  
يفعل ذلك لاصلاح الجسم كله . أم يرغم المثلثون اذا وسعوا  
على هؤلاء الضناك الصعاليك ونفَسُوا عنهم الكرب  
الذى يكابدونه من جهد المعيشة ومن عدم قدرتهم على  
تربية أولادهم انهم يحملونهم على أهمال شغلهم وعلى  
تركهم الارض بوراً فتتعطل وتمحل فيهلكون جوعاً . .  
أم يحسبون ان الله تعالى انما خلق الفقراء لخدمتهم فقط .



لعمرى ان حاجة الفنى الى الفقير اشد من حاجة الفقير الى الفنى . أم يأنفون من النظر من مقامهم الرفيع السامى الى ذوى الضعة والخمول خشية ان يسرى اليهم من يؤسهم ما يسوءهم . . واذا كانوا يخشون منه الفساد لكسله وتعطله فخوفهم من فساد نيته لفقره ( يقصد :

من الفقير ) ومن كراهته اياهم اولى . لان الشقاوة ادعى الى الفساد من السعادة . الا ترى الى هؤلاء الالوف من البنات اللاتى يجرين فى أسواق لندن وجميع المدن العامرة بأخلاق من الثياب . ولا سيما هؤلاء النواشيء اللاتى لم يبلغن بعد من العمر خمس عشرة سنة . فهذا لعمرى الاهتجان بعينه . فكيف يعيرون علينا هذه العادة فى بلادنا وهى مستعملة عندنا على وجه الحلال وعندهم بالحرام . فلو كن مكفيات المؤونة لما فعلن ذلك .

لان البنات فى هذا الحد من السن لا تترك الى الرجال ، ولا تضيع للبعال ، ولا سيما فى البلاد الباردة . ولسلم من كيدهن ونهاقتهن جشعا الى المال اناس كثيرون جلب عليهم شرهم اليهن مضار كثيرة . وما عدا ذلك فان هؤلاء البنات الحسان لو كانت الدولة واهل الكنيسة يعنون بتجهيزهن بما يقدرون على الزواج الشرعى بعد تربيتهن وتهذيبهن ، لكن بلدن الاولاد الصباح فيزين الملكة بالمار ارحامهن كما تقول التواراة . بخلاف ما اذا بقين على حالة السفاح فما يتولد منهن الا الخبائث والردائل ( «الساق على الساق » ، الكتاب الرابع ، ١٢ ، ص ٣٣٩-٣٤٠ ) .

ومجمل ما يقوله الشدياق فى موضوع العدالة الاقتصادية ، انها لا تورث الا الحقن الطبقي والانحلال الخلقى ، وان الاستغلال البشع مناف لقوانين « الله والطبيعة » ، وان حل مشاكل الفقراء يكون باستيقاظ

ضمانر الاغنياء ونزولهم عن بعض ترفهم وتنظيم الخير  
عن طريق الدولة والكنيسة ، وانه لا يطلب للفقر الا ان  
ينتشل من الخصاصة المريعة : « الا فليمكنوه من أن يدوق  
لذة العيش ويرى الدنيا كما هي عليه شهرا واحدا في عمره  
على الاقل او يوما في العام حتى يموت راضيا قرير العين »  
وهو لا يعارض في الفقر الذي لا يؤدي الى « الشره  
والبطر » ، ولكنه يعترض على « الفقر المدقع الذي يلقي  
الهموم والاحزان الدائمة في قلب صاحبه » ويدفعه الى  
الجريمة او الى الانتحار . وهذا الموقف من مشكلة توزيع  
الثروة والعلاقات الاقتصادية بين العامل ورأس المال نظرة  
سطحية لا ترقى حتى الى فلسفة التعاطف والاخاء بين  
البشر بالمعنى الدينى البحت

وقد كانت الاشتراكية المسيحية ، اشتراكية ف . ب .  
موريس وتشارلز كنجزلى ، فاشية في انجلترا ايام أن كتب  
الشدياق هذا الكلام ، ومحور دعوتهما استئثار عطف  
الاغنياء على الفقراء ، من كل ما نجده في أدب الفترة السابقة  
مباشرة على عام ١٨٤٨ ، عام « حركة الميثاق » . فيمكن  
أن نقول اجمالا أن موقف الشدياق هو بمثابة صدى باهت  
لموقف الاشتراكية المسيحية في انجلترا

ونعرف من « كشف المخبا » أن فارس الشدياق كان في  
باريس وقت ثورة ١٨٤٨ التي عزل فيها لويس فيليب  
وأعلنت فيها الجمهورية حتى آل الأمر فيها الى لويس  
نابوليون الذي أصبح فيما بعد نابوليون الثالث . فهو  
يقول عن باريس : « ولما وصلنا اليها كانت السياسة يسد  
الجمهورية اذ كانوا قد خلعوا لويس فيليب عن الملك ففر  
بنفسه وأهله الى بلاد الانكليز ملجأ الفارين ومأمن القارين .  
ومهما حصل فيها وقتئذ من الشغب وسفك الدماء فلم

يكبد الانسان يميز المغبوط من اهلها من المبتس فان  
منتزهاها لم تزل حافلة بالناس (١) ( ص ٧١ - ) .

ثم يمضي الشدياق ليدكر بعض النبذ التاريخية عن  
بعض البلاد التي مر بها في طريقه الى انجلترا وهي كاليه  
وبولوني ، ورغم انه اقام في باريس يومين ابان اشتعال ثورة  
١٨٤٨ ، فان هذه الثورة لم تهز فيه وترا ، فلم يحاول  
ان يستقصي اسبابها او نتائجها ، وكل ما وجدته يستحق  
الذكر عنها هو ان ما جرى في الثورة من سفك للدماء ثم  
يحل دون اختلاف الباريسيين الى الحدائق العامة كالمعتاد .  
وقد سبق ان رأينا كيف ان الشدياق عاش في لندن وما  
جاورها في خلال أزمة من اخطر الازمات التي مرت بها  
انجلترا وهي حركة الميثاق في ١٨٤٨ ، ومع ذلك لانجد لهذه  
الثورة المجهضة أي اثر في كتاباته ، مما يدل على ان اهتمامه  
بالسياسة في اوربا كان هامشيا ، ومن باب أولى اهتمامه  
بالفكر السياسي والاجتماعي

والشدياق لا يجد ما يقوله عن الثورة الفرنسية الا  
ما ذكره في « الساق على الساق » ( الكتاب الرابع ، ١٧ ،  
ص ٣٧٣ ) ، للتدليل على ميل الفرنسيين الى الملذات  
الحسية : « وقد تقدم ان الفرنسية لا يفرقون بين الحرية  
والبغي وبقي هنا ان نقول انهم أشد الناس شبقا الى  
البغال . وأقربهم الى السفاح . وناهيك انهم في الفتنه

---

(١) النص المستعمل هو الطبعة التونسية الاولى : « كتاب الرحله ،  
الموسومة ، بالواسطة الى معرفة مالطة ، وكشف المخيا في فنون اوربا ،  
تأليف ، العالم العلامة والشهم الفهامة الناعم البارح وحائز ، خصل  
السباق بلا منازع فارس ميادين البيان ، ومجل مخدرات المعاني على مصان  
العرفان ، من لم تزل صحائفها دانه تجوب الافاق وينتقد على الاقبال  
عليها ، نطاق الاتفاق ابي العباس ، الشيخ احمد فارس المندى ، الشدياق  
دام ، بحفظ الباري الرزاق ، طبعة أولى . بطبعة الدولة التونسية  
بمحاربتها المحمية ، سنة ١٢٨٣ (هجريه) ٣٨٦ صفحة

الاحيرة التي حدثت سنة ١٧٩٣ ، أقاموا امرأة عريانة على مذبح احدي الكنائس وسجدوا لها . فصور لخطرلك ابها القارئ كيف تكون الرجال والنساء في هذه المدينة في ليالي الشتاء الباردة الطويلة « (١) . فان جاء ذكر الماچنا كارنا لم يجد الشدياق ما يقوله فيه اكثر من أنه ثبت نظام المحلفين في انجلترا : « واصل الجوري عرف في ايام الصكسونيين وذلك انه كان حدث مرة نزاع بين انكليزي ووالسي فعين ستة نفر من الانكليز وستة من الوالسيين للنظر في امرهما . ثم اثبت اقامة الجوري في المجلة التي يسمونها ( مكننا كارنا ) كأنها من اعظم اسباب العدل والحرية » ( « كشف المخبا » ، ص ١٤٠ ) . وهذه طبعاً خرافة من الخرافات التاريخية الكثيرة التي نقلها الشدياق في « كشف المخبا » وفي « الساق على الساق » حول حضارة اوروبا ، اغلب ما يكون نقلاً عن قصاصات للصحف الانجليزية ودوائر المعارف الشعبية ولا سيما من جالنياني

---

(١) في «كشف المخبا» يشير الشدياق الى اعدام لويس السادس عشر وماري انطوانيت ، ولكن بمناسبة الحديث عن تاريخ ميدان الكونكورد ، فيقول لي ص ٢٥٦ - ٢٥٧ : « وفيها أي لي هذه السنة قُتل الملك المذكور وزوجته ماري انطوانيت ومدام رولان وشارلت كوردي وغيرهم . قلت كان لويس السادس عشر حفيد لويس الرابع عشر وتزوج بنت ملكة اوستريا المسماة ماريا تيرازيا واتهمه الفرنسيون بأنه كان ذا ضلع عليهم مع النساء فتحرب جمهورهم عليه وحكموا عليه بالقتل فلما جرى به الى مقتله قسم غير جزع ولا وجل وكلم الناس بصوت جهير قائلاً : ( ألا يا ايها الفرنسيين اني اموت بريئاً من الذنوب التي تجتيعم بها علي واني اسامح جميع اعدائي والضرع الي الله تعالى ان تكون فرنسا المزينة على ) » . كما كاد يتم قوله هذا الا وصرخ رئيس الفتنة ويعرف باسم (صانتر) بان تحرب الطبول ويضرب عنقه للمصاعد المكان الذي اهد لقتله فنجح القسيسون وهم يصرخون ( يا ابن مار لويس اصعد الى السماء ) ثم بعد ان شربت عنقه حملت جثته ودفنت في قبر ملي جيرو وجمل حرس عند قبره الى ان بليت بالرة » .

التي يبدو انه كان يتوسع في الاعتماد عليها

ومن المقارنات الدائمة التي يعقدها الشدياق بين الانجليز والفرنسيين في زمنه رايه بأن الانجليز قوم يسلمون زمامهم لقادتهم لا يحاسبونهم على شيء بعله لفتهم فيهم فهم نموذج للاستقرار السياسي بينما الفرنسيون على العكس من ذلك دائمو الثورة كثيرو التبديل للحكام ونظم الحكم ، أو بلغة الشدياق : « ومن ذلك أنه لم يزل دأبهم تغيير الحكومة وتبديل السياسة وأربابها ولم يخطر ببالهم قط أن يغيروا هذا الأسلوب السمج الشنيع الذي يجرى في عبارات أهل السياسة والأحكام منهم فان فيه من التكرار والمواربة والحشو ما يشهد عليهم امام الله والناس فانهم لا ذوق لهم ولا إلمام بشيء من الأدب » . ( « كشف المخبا » ، ص ٢٧٣ )

وهو يقول ايضا في انصراف كل انجليزي الى عمله وعدم اشتغاله بأمور السياسة : « ويقال ان بهذه الخصلة استتب عز دولة الانكليز وعظمت شوكتها لان الرعية لا تعترض ذوى الامر والنهى في تدبيرهم ولا يتطاولون الى معرفة ما تقتضيه ساداتهم وأهل شوارهم فلذلك قلما يحدث عندهم شغب أو فتنة بخلاف أهل فرنسا فان كلا منهم يتطفل على أولياء الامر وهذا هو السبب في كثرة العساكر هناك وقتلها هنا » . ( « كشف المخبا » ص ١١٦ - ١١٧ )

وليس معنى هذا أن الشدياق لا يتعرض لنظم الحكم ، ولكن ما يورده في هذا الموضوع أقرب الى الشرح المدرسي منه الى التحليل ، وهو غالبا يسرد الحقائق التاريخية أو السياسية دونما تعليق من عنده . فهو مثلا يحدثنا عن مصادر التشريع الانجليزي فيقول : « ويمكن تقسيم

شرعهم الى أربعة اقسام : الاول ما تناقلوه من أحكام الرومانيين والنرمانيين والصكصونيين الذين فتحوا بريطانيا ، ويدخل في ذلك أمور من قبيل السنة والعادة وجل عاداتهم من قبيل الغرض والسنة . وما أجدرهم بأن يكون لهم لفظة توافق الدين عندنا فانها بمعنى الديانة والعادة فارى أن اخلعها عليهم سواء قبلوها أم لا : الثاني ما بنى على العدل والانصاف ومراعاة المصالح مما لم يرد فيه نص ولم يجر فيه حكم فإذا حدث أمر من ذلك أحيل على محكمة العدل فيحكم فيه القاضي والجورى ( يقصد المحلفون ) بالرأى بحسبها بترجح عندهم أنه الاصلح : والثالث أحكام مجلس المشورة وهى غير متناهية : والرابع أحكام ديوان الكنيسة الا انه ليس فى شيء من هذه الاحكام ذكر الطاهر والنجس وما يؤكل وما لا يؤكل أو ذكر حيض المرأة ونفاسها وحدادها وعدتها وما أشبه ذلك مما لا بد من ذكره فى كتب الفقه الاسلامية ومع ذلك فيمكن أن يقال أنه ليس أمر من الامور المتعارفة الا وهو مقيد بحكم من هذه الموارد الاربعة » . ( « كشف المخبا » ص ١٤٢ )

ومجلس المشورة الذى يشير اليه الشدياق هو البرلمان الانجليزى . اما السنة التى يشير اليها فهى التقاليد البريطانية المشهورة التى كثيراً ما تحل فى بريطانيا محل القانون . فكان مصادر التشريع فى انجلترا بحسب ما ورد فى الشدياق هى ما يسمى بالقانون العام Common law والتقاليد جزء منه لا يتجزأ . ثم الفقه القضائى أو احكام القضاء Jurisprudence . ثم تشريعات البرلمان Legislation ، ثم قوانين الكنيسة Common law ، ولا شك أن عرض الشدياق لهذه المصادر المتعددة على القارئ العربى كان

يتضمن تلقينا للفكر العربى بمبادئ الحضارة الانجليزية .  
ولا سيما فى مصر كان يتلمس طريقه الى بناء الدولة  
الحديثة القائمة على التمييز فى فلسفة الفقه بين القانون  
الوضعى والقانون السماوى

وتأكيد الدور الذى تلعبه البرلمانات أو «مجالس المشورة»  
كما كان الشدياق يسميها ، بعد تعميقا للفكرة الديمقراطية  
البرلمانية فى العالم العربى الذى كان لا يزال نحو منتصف  
القرن . التاسع عشر فى طريقه الى الاحساس الواضح  
بضرورة اقامة المجالس النيابية كأجهزة من أجهزة الحكم  
ومن هذا القبيل ابراز الشدياق لضرورة فرض الضرائب  
الجديدة ، ولا سيما لتمويل الحروب ، من خلال البرلمان ،  
فهو يقول : « واذا شئت ( يقصد الطبقة الحاكمة )  
أن تضرب على الرعية ضريبة لسد مصاريف الحرب احوالت  
ذلك على مجلس المشورة النائب عن الجمهور . ومعلوم  
أن الانسان ليهون عليه أن يؤدي شيئا على يد نائبه أكثر  
من أن يؤديه على يد غالبية قاهرة » . ( كشف المخيا )  
ص ١٥٠ ) . ومعروف فى تاريخ إنجلترا الدستوري أن  
انفراد شارل الاول بفرض الضرائب لتمويل الجيوش ،  
ولا سيما البحرية البريطانية ، أو ما كان يسمى فرض  
« ضريبة السفن » ship-money كان السبب  
المباشر فى نشوب الحرب الاهلية فى إنجلترا عام ١٦٤٠  
وامدام شارل الاول وعلان جمهورية كرومويل ، كما  
كان السبب المباشر فى استقرار المبدأ الدستوري القائل :  
« لا ضريبة بغير تمثيل » ( no taxation without  
representation ) الذى أصبح فيما بعد ركنا من أهم  
أركان الدستور البريطانى

وبدافع الشدياق عن النظام البرلمانى فى إنجلترا بقوله

انه يرسم الحدود بين الحاكم والمحكوم ويعلى كلمة القانون ويجنب البلاد الوعود الجراف التي يعد بها الحاكم الفرد رعيته ، ورغم ما ينبه اليه الشدياق من بطء الديمقراطية الا انه يفضلها على حكم الفرد . فهو يقول : « ولكن لا ينبغي ان تفهم من هذا ان الامور الخطيرة عندهم ثبت في الحال . فان لها من التوقيت والتعيين ما يعيا به صبر المنتظر اذ لا يبرم عندهم أمر من أول وهلة فعلى قدر ما يهون عليهم ارتجال المقال يصعب عليهم ارتجال الفعل . حتى ان ديوان المشورة لا يبت شيئاً في الحال .

وانما المراد انهم لا يعدون بشيء لانية لهم على وفائه كما يحدث في بلادنا . فيبقى الموعد رهين الامانى يطعم المثل ويستقى الوعود ثم لا يحصل من ذلك على طائل فينتج منه التكذيب من قبل الموعد والتأكيد من قبل الواعد »

( « كشف المخبا » ص ١٥٣ ) . فالشدياق باختصار يقول ان سيادة القانون والحكم الديمقراطي يجعلان يد العدالة ويد الاصلاح بطيئة ولكنهما في الوقت نفسه يصونان الحكم من الارتجال ومن الوعود الجراف

والغريب في هذا هو ان الشدياق في كل حديث له عن الديمقراطية البرلمانية لا يقرنها كما كان يفعل الطهطاوي وهامة المشتغلين بالفكر السياسي والاجتماعي بكفاح الشعوب ضد الطغيان من أجل الحرية والمساواة ، ولكن يقرنها بفكرة العدالة بمعناها القانوني البحت ، وبالعلاقات الخلقية السوية بين البشر . بل ان حديثه عن دور ديوان المشورة في تنظيم حياة الانجليز ، انما ورد بمناسبة كلامه من استقامة الخلق الانجليزي من حيث الامانة في الوعد والاحجام عن ارتجال العهد على عكس ما وجد الشرقيين يفعلونه في زمانه . فحاسة الشدياق ليست حاسة سياسية



اجتماعية في المقام الاول بل حاسة اخلاقية فردية تتبلور  
آنا حول فكرة العدالة وضمائنها وتبلور آنا آخر حول  
فكرة التعاطف وبر الانسان بالانسان . وهكذا دواليك .

وفارس الشدياق حين يتناول موضوع الحرية لا ينظر  
اليها تلك النظرة المطلقة التي ورثتها الانسانية عن الثورة  
الفرنسية وعلان حقوق الانسان ، بل ينظر اليه نظرة  
بورجوازية سافرة ، فهو يقبل تعريف جولد سميث للحرية  
بانها مرادفة للغنى والثروة . ولا شك أن الانسانية قد  
اهتدت منذ ظهور الفكرة الاشتراكية الى العلاقة الحميمة  
بين الحرية والاستقلال الاقتصادي ، ولكن الربط بين

الحرية والثروة في ظل الفلسفة البورجوازية لم يكن له  
معنى الا توكيد حرية الطبقات الوسطى وحدها وتوكيد  
حقها في الاستقلال الاقتصادي ، مع تجاهل هذا الاستقلال  
الاقتصادي بالنسبة الى الطبقات الشعبية . وهذا القبول  
للتكوين الطبقي للمجتمع على أنه من صنع الطبيعة واضح  
في كل كتابات الشدياق ، فهو يقبل غنى الاغنياء وفقير

الفقراء وما بينهما ، كما يقبل العلاقات الاستغلالية بين  
الانسان والانسان ، ولا يعترض الا على الوان الغنى والفقر  
التي تهر ضمير الانسان الديني والاخلاقي . فهو يقول

مثلا في « كشف المخبا » ( ص ١٧٤ - ١٧٥ ) : « ثم ان  
الغنى وان يكن شأنه أن يجتذب اليه قلوب الناس في جميع  
الامصار والأعصار وأن التحميل باللباس يورث المرء هبة  
وجلالا حيثما كان وعلى ذاك قول بعضهم ( لقد اجتهدت

في أن انظر الى الغنى بالعين التي أنظر بها الى الفقير فام  
أقدر ) - أو كما قال العلامة كولد سميث ان الغنى مرادف  
للحرية في كل مكان - الا أن الغنى عند الإنكليز شعار على  
الجدارة والاستحقاق لكل شيء . فالغنى عندهم يمكن له

أن يرفع دمواه الى مجلس المشورة ، ويطلق امراته لعله الزنا حقيقة أو ادعاء والفقير لا يمكنه - وله أيضا جدارة بأن يكون ضابط البلد - ومن أعضاء لجنة المشورة المؤلف من نواب الاقاليم - وأن يشتري وظيفة من الديوان في العساكر البرية فيكون قائد مائة أو ألف أو عشرة آلاف - وإن يدخل في المنتديات أو الاكليس وهناك يجتمع بالمعظم وذوى الشرف - فإذا راوه على تلك الحالة لم يلبثوا أن يدموه الى منازلهم - فإن كان عزبا خطب اليهم إحدى بناتهم أو اخواتهم أو كان متزوجاً زوج ولده منهم أو من بناتهم .. الخ »

ومن هذا نحس أن الشدياق رغم قبوله لطبقة المجتمع يعترض على الفوارق الطبقة إذا أدت الى الاخلال بالمساواة أمام القانون وبمبدأ تكافؤ الفرص : فهو هنا يصور المجتمع الانجليزي تصويره لمجتمع بلوتوقراطي المال فيه مفتاح كل شيء ومصدر من مصادر الاخلال بالمساواة أمام القانون وبمبدأ تكافؤ الفرص . وهذه بغير شك نظرة تقدمية ورلها الشدياق من مفكرى الاشتراكية المسيحية الذين تأثر بهم ، إذا هي قيسنت بالفلسفة الراسمالية المعربة التي كانت تتعرج فيها الطبقات البورجوازية الانجليزية بين قانون الاصلاح الاعظم في ١٨٣٢ . والضيق الاعظم الذي كابده انجلترا في ١٨٨٠ ولكنها بطبيعة الحال بعيدة كل البعد من النظرة العلمية أو شبه العلمية للمجتمع التي أخذها الطهطاوى عن الراديكاليين الاوربيين الذين أقاموا فلسفتهم على مناقشة « أساس القيمة » في الانتاج من حيث علاقة رأس المال والعمل في انتاج السلعة . ومع ذلك فلا يسعنا إلا أن ننوه بأن الشدياق في « الساق على الساق » وفي « كشف المخبا » ثار ثورة

واضحة على الليبرالية المطلقة وعلى مذهب حرية التجارة مستهديا مبادئ المدرسة الاشتراكية المسيحية ( راجع المناظرة بين « السوقيين والخرجيين » في « الساق على الساق » )

ومن المواضع التي يتهم فيها الشدياق على مذهب حرية التجارة قوله بعد أن يعدد حوادث دس السم التي التي شاعت في زمنه في إنجلترا ويتحدث عن خطر إبادة تداول السموم :

« ومن العجيب حقا أن مجلس المشورة بلندرة أصدر أمرا بعدم اذى الحيوان غير الناطق وبتأديب من يرتكب ذلك أو تغريمه وبلغ الذين أذوا الحيوانات في العام الماضي أربعمائة وأربعة وستون شخصا وبلغت غرامتهم نحو خمسمائة وأربعة وسبعين ليرة وأرسل منهم عشرة انفار الى دار التأديب من دون أن تقبل منهم غرامة . وروى مرة رجل من نبلاء فرنساوية يفرى كلبه بمطاردة هرة فغرمه الحاكم عشرين شلنا . ومع ذلك فلم يهمه حظر بيع السم منعا لهذا الشر المتهاقم على الحيوان الناطق . وأن الولد اذا أخذ حاجة ليرهنها وهو دون البلوغ أو دون خمس عشرة سنة لا يقبلها منه الرهن وإذا ذهب الى دوائي ليشتري سما أو مسينا يامه . على أن بيع السم في مالطة وفرنسا محظور على أى كان الا باذن من الطبيب فكأن العجماءات انفع للدولة من بنى آدم . وما أدري لذلك سببا سوى هذا الاصل الفاسد الذي يعبرون عنه بقولهم حرية المتجر أو كما قيل لزوم السم للفلاحين في قتل الهوام كما مر ذكره . الا ان مراعاة الجانب الاقوى في الامر الذي يكون منه مفسدة ومصلحة الزم وأهم . وهذه الحرية في المتجر هي التي سهلت للناس أن يفتشوا

كل شيء من المأكول والمشروب وكل ما يصبح فيه البيع والشراء كما سيأتى بيانه . حتى أن صاحب الدوق السليم يؤثر المقام في بلاد الهمج بحيث يدوق شيئا مما تنبته الأرض على حاله على أن يمكث بين قوم يعلمون عدد نجوم السماء ورمل البحر وهم مع ذلك يأكلون ما يضر البهائم فضلا عن البشر . وكل شيء جاوز القدر أضر » .  
( « كشف المخبا » ص ١٣٩ - ١٤٠ )

فالشدياق اذن يوافق على الحرية ولا يوافق على الاسراف فيها . بل أننا نقف أحيانا عند بعض ملاحظات الشدياق فنخلص منها بان ايمانه بالديمقراطية كان مشوبا بكثير من التحفظات التى تدخل فى باب الرجعية . فهو مثلا لا يؤمن بديمقراطية التعليم بل ويلتمو الى الاحتياط منها لانها عامل من عوامل عدم الاستقرار السياسى . وهو يقول فى « كشف المخبا » ( ص ١٤٧ - ١٤٨ ) :

« وأنا أختتم هذا الاقرار بان أقول ان عامة الانجليز بالنسبة الى عامة فرنسا فى معزل من المعارف والادب . وكما أن جزيرتهم منقطعة عن جميع بلاد أوربا كذلك هم انقطعوا عن أخلاق أولئك . وأقول فى الجملة أنه مهما يظن أن دول الافرنج تبغى تعميم المعارف لدى جميع رعاياها فليس هذا الظن سديدا اذ ليس من نفع الدولة والكنيسة أن تكون العامة متكيسة ولا سيما عامة فرنسا فان معارفهم سبب الى انكار فضل الدولة عليهم » . فهو اذن ممن كانوا يخشون تحركات الجماهير والقلق الاجتماعى نتيجة لتعميم العلم والثقافة ، وفى الموازنة بين النظامين الانجليزى والفرنسى ، نراه يؤثر النظام الانجليزى القائم على تقييد التعليم على النظام الفرنسى

القائم على اطلاقه . وقد سبق أن رأينا اعجاب الشدياق بالاستقرار السياسى فى انجلترا الحاصل من انصراف كل انجليزى الى عمله وانصرافه من الاشتغال بسياسة الدولة ، كما رأينا مهاجمة الشدياق لكثرة الثورات السياسية فى فرنسا ، وهى حاصلة فى نظره من مبالغة الفرنسيين فى الاهتمام بالسياسة . ومعروف أن هذا الموقف من ديمقراطية التعليم متمش مع فلسفة الاشتراكية المسيحية التى تعارض الاتجاهات الثورية فى الإصلاح وتعارض تجاسر الطبقات الشعبية على الحكومات أو نظم الحكم بالثورة الفتن والقتل

وكل من يعرف شيئا عن تاريخ انجلترا يعرف الدور التخريبي الذى قام به الاشتراكيون المسيحيون لاحباط حركة الميثاق والزحف العمالى الكبير على لندن فى ١٨٤٨ ، اعتمادا على دعوتهم القائلة بأن الصراع الطبقي ليس وسيلة العدالة الاجتماعية أو التقريب بين البشر ، ولكن بث الفضائل الدينية فى نفوس الاغنياء والفقراء على السواء

وقد تبلور هذا الموقف الاشتراكى المسيحى عند الشدياق فى جملة معتقدات تؤكد روابطه بهذه المدرسة السياسية . فهو فى « كشف المخبا » ( ص ١٥٥ - ١٥٦ ) يحمى للانجليز مسعيهم وايمانهم بالعمل وبالاعتماد على النفس ، ولكنه ينمى عليهم الاسراف فى هذا الايمان الى درجة مخلة بالايمان الدينى . فمعروف أن الحضارة البورجوازية الأوروبية فى القرن التاسع عشر ولا سيما فى أوجها الليبرالى ، كانت تقوم على مبدأين يعدان دعامتى الاخلاق البورجوازية الفردية ، وهما نظرية « الواجب » ونظرية « الاعتماد على النفس » بلغة الشدياق أو

self-help . كمسا كان يقول الانجليز ، وهى أعم من الاعتماد على النفس كما نفهم من كتاب سامويل سمايلز الشهير فى هذا الموضوع اذ هى تشمل تنازع البقاء وبقاء الاصلح وكل ما يصور الحياة على أنها غابة تتصارع فيها وحوش بشرية فلا يبقى فيها الا أجدرها بالحياة أو على الاصح أقدرها على الحياة ، أو بلفظة الشاعر العظيم تينسون هى « الطبيعة حمراء الناب والمخلب » . وفى مثل هذه الفلسفة يعد النجاح فضيلة والفشل رذيلة كما يعد الغنى تعبيرا طبيعيا عن الفضائل ويعد الفقر تعبيرا طبيعيا عن الرذائل ، وهو ما يظهر الفقير فى مظهر الجاني لا المجنى عليه اجتماعيا واقتصاديا . وطبيعى أن الفلسفة الاشتراكية المسيحية القائمة على الاصلاحية بالتكافل الاخوى بين بنى الانسان مع التسليم بما رسمته ارادة الله من قوارق بين الافراد والطبقات ومن درجات فى السلم الاجتماعى ، كانت تعد هذا الايمان المطلق بسلامة حياة الفطرة ، وسائل وأهدافا ، فلسفة وحشية ضارية تجافى تعاليم الدين القائمة على التعاطف والتواصل بين البشر لا على التنافس والتقاتل . بل كانت تعد هذه الفردية المطلقة لونا من الرندقة يتضمن اعتماد الانسان الكلى على نفسه من دون الاعتماد على مشيئة الله . وفى هذا يقول الشدياق :

« أخال أن التمدن معناه أن يكون الناس فى مدينة وفيها ذئاب وسباع . كلا ثم كلا . غير أن اجتماع الخروف والدب فى مرعى واحد ليوجب على اليهود أن يؤمنوا بمجىء المسيح . ومن ذلك تنشيط أولادهم الى الاشتغال وتمرينهم على ما يكسبهم واياهم الرزق الكافى والمواظبة على الاعمال والصبر على ما يتعاطونه جل أو حقر . فانهم

( يقصد الانجليز ) لا يملون من السسسى ولا يرون  
فى الكسل راحة ولا يقول أحدهم انى كبرت ما دامت قيمهم  
نسمة تتحرك . ومع كل هذا التجلد والتحمل فمتى ضيم  
أحدهم أو سقط شرفه فأهون شيء عليه نحر عنقه وذلك  
عندى بعض الالهال المتناقضة فى الطبع البشرى

« وجل سعيهم فى شبابهم هو لتحصيل ما يهنتهم  
فى شيخوختهم حتى يمكن لهم تربية اولادهم فلا يحتاجوا  
الى التكفف أو الى ملازمة المستشفيات والملاجىء المدة  
للعاجزين .. »

« غير أن حب التناهى غلط فان تعليق العبد توفيقه  
بالكلية على سعيه وكده لا يخلو من أضرار المولى . وفيه  
وجه آخر تقسية للقلب فان الإنسان والحالة هذه يهون  
عليه أن يفارق وطنه وسكنه لأجل المال .. الخ »  
( « كشف المخبا » ص ١٥٥ - ١٥٦ )

فالشدياق اذن على شرار الاشتراكيين المسيحيين  
يرفض أن تكون الحياة الانسانية أو الاجتماعية مرتعا  
للدئاب والضياع والسباع ، كما يرفض أن يبلغ ايمان  
الفرد بنفسه المدى الذى يخرج ارادة الانسان على  
ارادة الله

ومن أسس الاشتراكية المسيحية التى نجدها فى  
الشدياق واضحة تتخلل كل أعماله حملته على الكهنوت  
من ناحية وعلى البذخ الذى يعيش فيه رجال الدين من  
ناحية أخرى . فهو فى مجال الحديث عن كاندراية سانت  
بول وكانتربرى ومارتوما الباذخة ، يتطرق الى الحديث  
عن مربيات رجال الدين وعما يحيط بهم من مظاهر  
الضخفة والهيلمان فيقول :

« وفى لندرة كنائس كثيرة منها ثلث عشرة كنيسة يبلغ

مصرفوها في السنة أكثر من عشرين ألفا وإيراد رئيس أساقفة كنتربوري في السنة خمس وعشرون ألف ليرة ( يقصد جنيها استرلينيا ) وإيراد رئيس أساقفة يورك خمسة عشر ألفا وليس لمطران باريس من الإيراد ثلث ما لأسقف لندرة وجملة ما يصرف على الكنائس نحو ٥٠٠,٠٠٠ ليرة وإيراد أسقف لندرة في السنة خمسة عشر ألف ليرة ولكن خليفته لا يكون له الا عشرة آلاف فقط

وإيراد باقى الاساقفة من أربعة آلاف ليرة فصاعدا فهم بمثابة وزراء الدولة فان سنوية أول لورد في ديوان الوزارة البحرية أربعة آلاف وخمسمائة ليرة . ثم انه كما أن هؤلاء الرعاة المتبتلين الى الله تعالى ماثلوا الوزراء والأمراء

في أخذ الارزاق والوظائف كذلك ماثلوهم في الرفعة والشان والانفراد عن الرعية فان مواجهة ( يقصد مقابلة ) رئيس أساقفة الانجليز أصعب من مواجهة البرنس البرت زوج الملكة . وقد اضطرت مرة أن اكتب

اليه في امر ما فورد الجواب منه في رقعة قدر نصف الكف وكان خطابه بضمير الغائب ونفى فيه ما لم يكن محله النفى احترازا من أن اكلفه بخطاب آخر ولكن أى لوم عليه اذا لم يجاب احدا لان رئيس الكنيسة الذى

ايراده خمسة وعشرون ألف ليرة في السنة ليس عليه أن يجاب من ليس له صلدى واحد من كل ليرة تدخل خزائنه الرسولية وقد كان الخورى ميخائيل شاهيات حضر الى هذا الطرف وكتب ثلث رسائل احداها الى

البرت والثانية الى اللورد بلمرستون والثالثة الى المطران المشار اليه فجاءه الجواب من الاولين ومن الاخير لم يرد سلب ولا ايجاب واقسم لو أن يهوديا غنيا من أمستردام وفد اليه في عاجلة ورواء لاحتفل به واكرمه غاية الاكرام



ولكن ليت شعري ما معنى كلام ماريولس بقوله : أما الذين يرومون الفنى فانهم يقعون فى المحنة والفخ وفى شهوات كثيرة سفيهة ضسارة تفرق الناس فى الأعطاب والهلاك لان حب المال أصل كل شر وهو الذى اشتهاه قوم نضلوا عن الايمان وطعنوا انفسهم برزايا كثيرة فاما أنت يا رجل الله فأهرب من هذه الاشسياء واقتف البر والتقوى والايمان والمحبة الخ . وبقوله : ومن حيث أن لنا القوت والكسوة فلنقتنع بهما . وبقوله : أما التقوى مع القناعة فهى مكسب عظيم . ا ه . ورب معترض هنا يقول ان الكنيسة الآن ليست كالكنيسة فى مبدأ النصرانية اذ لم يكن للنصارى وقتل دولة ولا سطوة فاما الآن فان عزمها يرجع الى عز الدولة وأن رئيس الاساقفة الآن يلزمه أن يكون من أهل مجلس المشورة ( يقصد حضوا فى البرلمان أو فى مجلس اللوردات على وجه التحديد ) وأن يزور الوزراء ويكون مزورا منهم وأن يصنم مآدب نلاشراف ويتكلف نفقات كثيرة فلا بد له والحالة هذه من رزق وافر يجرى عليه ومن صرح وعاجلة وخدم واوانى فضة ونفيس اثاث . قلت اذا كان الاسقف تزوره ارباب الدولة وتلصقوه الى الولاثم مع اقتصاد حاله أو بالعزى مع تقشفه كان ذلك اذنى الى كرامته وتعظيمه فاما تكلفه للنفقات والولاثم وغير ذلك فانه شافل له من اداء ما يجب عليه من تعهد الرعية وتفقد احوالهم وهذا هو أصل معنى الاسقف فان قيل ان أمور الكنيسة الآن قد استتببت وانتظمت فلم يبق حاجة الى تكليف الاسقف أو رئيس الاساقفة بالنظر فيها والتعهد لها قلت اذن هو اقرار على انفسهم بعدم لزومهم على أنى لا اتعرض لمثل هذه المسائل فان لكل كنيسة اساقفة ومطارنة وحيث

أن مار بولس قد ذكر اسم الاسقف فلا بد من وجود  
مسماه ولكنى أرى شيئاً على من يعبر غيره شيئاً وهو  
متلبس به فان الانجيل ينسبون الكنائس الشرقية الى  
العظمة والتبذخ والسرف والشطط مع أن رؤبة بطاركة  
انطاكية ممكنة لكل أحد ولا يخفى أن انطاكية في الدين  
اشرف من لندرة . ( « كشف المخبا » ، ص ٣٤٣ -  
( ٣٤٥

وقد اطلت في الاستشهاد بأراء الشدياق فيما ينبغي  
أن يكون عليه الدين ورجاله لان هذا جزء لا يتجزأ من  
الدعوة الاشتراكية المسيحية التي انتشرت في الطبقات  
البرجوازية الصغيرة الانجليزية ، ولا سيما طبقة  
الاسطوانات من أرباب الحرف ( طبقة الارتيان ) بين ١٨٤٠  
و ١٨٥٠ وكانت من أهم عوامل انحراف الطبقة العاملة  
الانجليزية في هذه الفترة الحرجة التي بدأت ليها  
الراذيكالية من ناحية والاشتراكية العلمية من ناحية  
أخرى تبلوران . وكان أهم آثار الاشتراكية المسيحية في  
انجلترا أنها دقت أسفينا عميقا بين طبقة الاسطوانات  
( أرباب الحرف ) وبين البروليتاريا الصناعية الجديدة  
وأنها سلمت قيادة البروليتاريا الصناعية لطبقة الاسطوانات  
فنشروا من حولها ضباب مثالياتهم وروحانيتهم بما حال  
دون رؤيتها علاقات الانتاج والتوزيع في المجتمع الصناعي  
الى رؤية واضحة . وقد كانت هذه الدعوة الاشتراكية  
المسيحية تهاجم الكنيسة كوجه من وجوه « المؤسسة »  
أى « المؤسسة الاجتماعية » أو ما يسميه الانجيل  
Establishment وهو مجموع الاجهزة والقوى  
الاجتماعية مادية كانت أو روحية تاريخية كانت أو راهنة  
تتركز فيها القوة المحافظة المعادية للتطور والتغيير في

المجتمع والتي تستهدف الاستقرار الاجتماعى وتتوسل اليه بكل الوسائل الممكنة . وكان جوهر الدعوة الاشتراكية المسيحية هو أن الكنيسة كوجه من وجوه « المؤسسة الاجتماعية » أو « الأساس الاجتماعى » أن أثرت هذا التعبير ، قد خرجت عن غايات المسيحية الأولى ووسائلها بأسرافها فى الدنيوية . وكان المثل الأعلى الذى سعت الاشتراكية المسيحية لأحيائه هو ما يسمى « المسيحية الفطرية » Primitive Christianity أى المسيحية فى عصرها الذهبى أيام نقائها الأول قبل ظهور « الكنيسة » فيها ، أى قبل تحولها من عقيدة الى تنظيم أو منظمة ، أو قبل استفحال الكنيسة فيها على أقل تقدير . وكانت الحجة الأولى فى الدعوة الاشتراكية المسيحية هى أن المسيح كان نموذجا للبساطة ، وأن صحابته لم يكونوا من الأشراف أو من السراة أو الفلاسفة بل كانوا جماعة من الصيادين والتجارين وبسطاء الناس بوجه عام ، وأن حياة الرسل كانت آية فى البساطة . فظهور الكنيسة بصورتها الدنيوية وبدخها الدنيوى كان انحرافا بالمسيحية من بساطتها الأولى وطمسا للمبادئ « الاشتراكية » التى قامت عليها ، حيث الاشتراكية ليست مجرد تقارب مادى بين البشر ولكن تقارب روحى أولا وقبل كل شيء ينتج عنه التقارب المادى . وقد تأثرت كتابات فارس الشدياق بهذه المدرسة كما يتجلى من عبارته لاي مظهر من مظاهر البذخ يحيا فيه رجال الدين ، ومن عدائه للكهنة بوجه عام ، ولكنه لم يمتز فى النظرية الاشتراكية المسيحية الى آخر الطريق ، بل اكتفى منها بخطوطها العامة وعبر عنها بقوة والتهاب . فكانت هذه أول مرة يلقح فيها الفكر العربى بالافكار الأساسية فى

الاشتراكية المسيحية دون رفع لشعار أو استعمال للافتة . وقد كان لانتقال هذه المبادئ الى الفكر العربى فى كتابات الشدياق أهمية قصوى ، لأنها كانت مصدرا من أهم المصادر التى نبتت منها الاشتراكية الإسلامية التى ارتكزت دعوتها الأساسية على فكرة تجديد شباب المجتمع بتجديد شباب الإسلام من خلال أحياء عصره الذهبى ، أيام نقائه الأول ، فى عهد الخلفاء الراشدين ، أى قبل ظهور الخلافة كمنظمة دنيوية أيام العباسيين وقد ظهرت بدايات هذا الاتجاه فى دعوة الشيخ جمال الدين الأفغانى ، وفى دعوة الشيخ محمد عبده ، ولكن الفكرة الاشتراكية الإسلامية لم تتبلور ، فى العالم العربى إلا فى القرن العشرين ، نظرا لاختلاف درجات التطور الاجتماعى والاقتصادى بيننا وبين أوروبا ، فلم يظهر منها فى القرن التاسع عشر إلا فكرة البعث الإسلامى وتجديد شباب الإسلام . وقد تبنت هذه الدعوة القيادات السلفية التى كانت يومئذ قوة ثورية ضخمة فى القرن التاسع عشر ، تتعاون دون وعى منها مع القوى التقدمية الزمنية على نسف معازل المحافظين من أنصار « الوضع الراهن » ، أى الخلافة العثمانية وركائزها الفاسدة المتآكلة فى مختلف أرجاء الإمبراطورية العثمانية

والحقيقة أنه من التعسف التواريخى أن نلتمس فى الشدياق أو فى غير الشدياق أكثر من بدور هذه الدعوة ، بسبب اختلاف طبيعة المجتمعات وبسبب قلة النضج السياسى واختلاط القيم فى أذهان مفكرى العالم العربى أبان القرن التاسع عشر . فالشدياق مثلا رغم تنديده الشديد بصلف الطبقات الحاكمة ، ولا سيما فى إنجلترا ، لا يجد مانعا من أن يتسول بشعره من نابليون الثالث

بعد اعلانه امبراطورا على فرنسا ، على طريقة المتنبي  
وشعراء العربية عامة ممن اتخذوا من المدح والهجاء  
وسائل للتكسب من القبائل ومن بلاط الملوك والامراء ومن  
أعيان الدولة فهو يقول في «كشف المخباء» (ص ٣٠٤ - ٣٠٥)

« ثم انه في خلال هذه الاوقات استقل السلطان المشار  
اليه بولاية الملك ولقب بالامبراطور فنزغنى نازغ آخر من  
- وقال يمدح الامير - الى أن أهنته بقصيدة وأقدمها على  
يد رئيس تراجمين بابه الكنت دكرانج الذي مر ذكره فلما  
فرغت منها وقرأتها عليه قال ليس من هذه الصفات التي  
نسبتها الى السلطان ما هو مختص به وحده فانه يصلح  
لان يخاطب به اى ملك كان وهى مع ذلك عويصة لا يمكن  
ترجمتها ولو قدمتها كما هى لما استحسنت منها غير الخط  
والشكل فقط فلماذا أضريت عن تقديمها وشكرته على  
نصحه ولكنى لا أضرب عن قيدها هنا حتى ينتفع بها بطن  
هذا الكتاب وهى هذه :

« للويس نابليون حق السؤدد والملك اذ هو فى المعالى اوحده ،

الى آخر القصيدة التى بلغت واحدا وثلاثين بيتا من  
أردا الشعر . ولم تكن هذه محاولة فريدة للتسول بالشعر  
فالشدياق كان يزاوئ هذه الحرفة مع باى تونس  
والباشوات الاتراك فى تركيا وفى غير تركيا على طريقة  
بعض شعراء عصره وقد استمرت وظيفة الاديب العربى  
كمداح وهجاء وظيفه مشروعة حتى ثورة ١٩١٩ دون أن

يجد فيها أحد حرجا ، ثم انتقلت نهائيا من الادباء  
الى الصحفيين . ولكن فى حالة فارس الشدياق بالذات ،  
بالتصالات المتعددة بالانجليز والامريكيين والاتراك  
والفرنسيين والتونسيين والمصريين والسوريين واللبنانيين ،  
وبشخصيته الجامعة المعقدة التى اختلط فيها مترجم

التوراة والانجيل برجل الملذات والبهيمية العنيفة  
واختلط فيها الجدل بالهزل واختلطت فيها الولاءات  
السياسية والروحية ، وبغموض وسائل تكسبه ، ينبغي  
ان نذكر ان سلوكه السياسي لم يكن فوق مستوى  
الشبهات ، وان هناك احتمالا انه لم يكن يبيع شعره  
فحسب بل كان يبيع اتصالاته كجاسوس ربما لأكثر من  
مشتر . فهو يروى بنفسه هذه الحادثة ليدل بها على  
لباقة الانجيل في معاملة الناس وصراحة الفرنسيين التي  
تبلغ مبلغ « الجليطة » :

« ومن ذلك أنهم ( يقصد الانجليز ) لا يتشبهون  
بأعقاب الاقوييل ولا يأتون النعمة والغيبة الا قليلا . فاذا  
سكن بينهم غريب وسمعوا عنه ما يكرهونه منه فلا ينقلون  
اليه ما سمعوا عنه بل لا يهمهم ما قيل فيه وانما يعاملونه  
بما يظهر لهم من حسن سيرته خلافا للفرنساوية فانهم  
مثلنا في التعلق بقال وقيل . ولما كنت في باريس اجتمعت  
مرة بالسكونت دكرانج رئيس تراجمين الديوان فصرت  
التردد عليه لما كان عنده من البشاشة بالقرب ولين  
الجانب وكان هو أيضا يتردد على اذا لزمه ترجمة أو  
أنشاء رسالة بلغتنا . ولما كنت أكلمه ذات يوم في مصلحة  
عرضت لي قال لي ( اني يعجبني حسن تصرفك فينا  
ونزاهة نفسك وذلك مما يدعوني الى اجابة سؤالك غير  
انني اكره منك خلة عرفت منك في بلدنا ) قلت ( ما هي  
حتى اتجنبها ) قال ( ان الناس يقولون انك قدمت الينا  
جاسوسا من طرف الانجليز فاذا كان ذلك حقا فلا يسعني  
اسعافك بعاجتك ) قلت ( بودي لو كنت جاسوسا اذن  
ما كنت لأكلف احدا بشيء فان جاسوس الانجليز يستغنى  
برزقه عن ان يتوصل بأحد الى نوال اربه ) . ولا شك في

أن الموما اليه سجع هنى ذلك فان من طبع الفرنساوية  
ولا سيما شرطة الديوان أن يتجسسوا أحوال الغريب  
بينهم فإذا رأوا أنه يعيش بلا حرفة يتعاطاها حكموا بأنه  
أما أن يعيش برزقه أو بسبب آخر . وحيث كانوا يعلمون  
أنى لم أكن أتعاطى حرفة ولست غنيا استنتجوا من هاتين  
المقدمتين أنى جاسوس . ومثل ذلك لا يشغل به أحد من  
الأنكليز باله فغاية ما يرومونه من الغريب هو أن يحسن  
تصرفه ويقضى دينه » ( « كشف المخبا » ، ص ١٤٩ -  
( ١٥٠ )

وواضح من كلام الشدياق انه كان شائعا عنه وهو فى  
باريس أنه جاسوس للإنجليز ، وواضح أيضا ان مصدر  
هذه الإشاعة لم يكن مجرد ثرثرة ولكن تقارير المخابرات  
الفرنسية : ومن المستبعد ان رجلا كالكونت دجرانج الذى  
كان يشغل منصبا رسميا كبيرا فى ديوان نابليون الثالث،  
يجسر على مواجهة الشدياق بهذه التهمة الا اذا كانت  
الشبهة قوية على أقل تقدير ، فإذا راعينا انتقال الشدياق  
الى تونس ثم الى استانبول نهائيا حيث الصراع كان  
سجلا بين المصالح الانجليزية والمصالح الفرنسية ، واذا  
راعينا اعتماده على الارشاليات الانجليزية فى كسب عيشه  
- وحملته الشديدة فى « الجوائب » على مرابى وثورته  
ودفاعه عن الخديو توفيق مما يتفق تماما مع خط  
السياسة الانجليزية يومئذ تعددت القرائن وقوى الاشتباه  
فى ان اعتناقه الاسلام كان جزءا من « عدة الشغل » .  
ولكن فى الوقت نفسه لا ينبغى أن نفعل أن شخصية  
الشدياق العنيفة القلقة المعقدة قد تكون وحدها مصدر  
كل هذه التقلبات والتصرفات المريبة

وأيا كان الامر فان الشدياق بوجه عام لا يخفى إعجاب

بالنظام الانجليزى ولا سيما منذ أن تبلورت أسسه الدستورية فى ثورة ١٦٨٨ ، وهو ينقل فى أعماله ، ولا سيما « فى كشف المخبا » ، كثيرا من الحقائق الهامة عن هذا النظام بين عدد لا يحصى من الاحصاءات الخاصة بكل قطاع من قطاعات الحياة ومن أهم ما نقله اليمين الدستورية التى يحلفها ملك انجلترا فى حفلة تنويجه : « والواجب على الملك يوم تنويجه أن يحلف على محافظة ثلاثة أمور . الاول سياسته بحسب القوانين والاحكام . الثانى اجراء الحكم بالرحمة . والثالث اقراره مذهب الدولة وهو دين البروتستانت » ( « كشف المخبا » ص ٣٦٢ ) ثم يفضى ليفصل اختصاصات التاج البريطانى كالموافقة على اعلان الحرب وعقد الصلح وحق العفو ومنح الرتب والنياشين وايفاد السفراء وقبول أوراق الاعتماد، وتنصيب كبار رجال الدين وتنصيب القضاة وتعيين العسكريين الخ ... كل ذلك من خلال وزرائه لان ملك انجلترا يملك ولا يحكم « ولهذا يقال ان الملك لا يخطئ » ( « كشف المخبا » ص ٣٦٢ ) وهو يشرح نظام القضاء الانجليزى فى اسهاب ( « كشف المخبا » ص ١٤٢ - ١٤٤ ) وهو يوازن فى اسهاب بين حكم القانون فى انجلترا والحكم الشخصى التعسفى الذى ألفه أبناء المشرق فى القرن التاسع عشر فيقول :

« ومن ذلك أن اصحاب المراتب عندهم لا يقبلون المصانعة والرشا من أحد لتحويل اربه وان علم من أحدهم أنه ارتكب ذلك اقتص منه كما يقتص من السارق ولم ينفعه أن يؤدي الرشوة التى أخذها مضاعفة . ولكن يقابل ذلك من المدام أن المراتب هنا تعطى غالبا بالمحاباة والاستحباب لا بالاستحقاق فان الشريف اذا نوه بشخص



من معارفه أو أقاربه عند ذى أمره فلا بد أن تنفذ كلمته عنده . ولو أن شخصا متصفا بحسن الاخلاق والسليم ومتحملا بالعلم والفضل حاول أن ينال تلك الرتبة بنفسه لم يلتفت اليه . ويلحق بذلك أن النفر من العسكر لا يمكن أن يرقى في مرتبة الضابط وأن أبدى من المهارة والبراعة ما يقصر عنه قائد الجيش فهو نفر منذ اكتنابه الى زمن خروجه من الخدمة أو الحياة لا يتعداها ولا تتعداه

وبعد أن يقضى خمسا وعشرين سنة في خدمته يعفى منها ويعين له نحو أربعة قروش في كل يوم . فالرأس لا يزال رأسا . والامير أمير من يوم ينزل من ظهر أبيه الى أن يركب ظهر النعش ثم يدوم ذكره كذلك الى أبد الأبدن . فكان ترتيب الأصناف الناس عندهم بمنزلة

ترتيب أعضاء الجسد بمعنى أن لكل عضو خاصية فيه الخرف والفند والمور والصمم والدرذ . والقدم لا تزال قدما وإن هي أنجته وأنجت الجسم كله . وهذا التخصيص من وجه آخر شديد فإن ناظر الامور

الخارجية عندهم مثلا ليس له حق في أن يمدق على ناظر الامور الداخلية في شيء وناظر مجلس المشورة ليس له جدارة بأن يحكم على أحد الباعة بشيء من محراب صرحه وقس على ذلك . فاما في بلادنا فإن ناظر المدايح جدير بأن

ينظر في جلود بني آدم ويصبغها بلون الدرة أو السوط أو يسبر ما هي عليه من الطراوة والنعومة . والمحاسب ( يقصد مأمور الضرائب ) خليف بأن يزن أعمال

العباد وأموالهم في بيوتهم ويروز ما في عياب صدورهم من الخواطر والافكار . وللحاكم أن يسقط حق المحقق لحرف أسقطه في الكلام . وللضابط أن يبيت الناس في مضاجعهم وللشرطي أن يقبض على أى كان . وللضابط

العسكر أن يخطرط سيفه على أى عنق سسخت له .  
وللمطران أن يحرم أى شخص كان من رعيته حتى لا يعود  
لاحد من أقاربه وأهل بلدته استطاعة على مخاطبته  
ومبايعته . وإلى من المشتكى وأين النصير . فياليت  
شعري متى نصير نحن ولد آدم بشرا كهؤلاء البشر ومتى  
نعرف الحقوق الواجبة لنا وعلينا . » ( كشف المخبا ص  
١٥٤ - ١٥٥ )

كل هذه كانت دروسا لتدريب أبناء العربية في  
الفضائل المدنية . وواضح أن الشدياق مفتون بالنظام  
الاجتماعى الانجليزى وبالسياسة الانجليزية ، ولا يجد  
ما يعترض فيه عليه إلا الامتيازات الطبقية التى تتمتع بها  
الطبقة الحاكمة والارستقراطية بالذات ، وهو يرى أنها  
نافية لمبدأ تكافؤ الفرص ، وهو ركن من أهم أركان  
الديموقراطية . وهو شديد الحملة على فطرسة الطبقة  
الحاكمة الانجليزية ، وفى ذلك يقول : « وحيث قد ترفعت  
الكبراء من الانجليز عن هم دونهم من أهل بلادهم وصار  
ذلك دأبا لهم وطبعاً يرثه الولد عن والده والخلف عن سلفه  
جروا على ذلك أيضا مع الغرباء ما لم يتبين لهم أنهم  
نظراؤهم فى الهمة والمعالي . فمتى اعتقدوا ذلك منهم لم  
يأنفوا من معاشرتهم والحق يقال أنه لامناسبة بين علية الانجليز  
وسفلتهم بخلاف سائر الناس . فان الامير عندنا مثلاً لا يفاضل  
الناس الا بأماوته لا بأخلاقه وآدابه ومعارفه فان جميع  
الناس فى ذلك متساوون غير أن عامة الانكليز لا خلاق لهم  
من ذلك رأسا . وأيضا فحيث كانت ألقاب الشرف عندهم  
قديمة وعزيزة كان لها عندهم اجلال وتعظيم يفوق الحد  
حتى أن اعظام اللقب هنا أكثر من اعظام الملقب به . »  
( كشف المخبا ص ١٦٢ ) باختصار أن الشدياق

يجد أن الأرستقراطية الانجليزية لا تتعارض مع نزاهة الحكم ولكنها تتنافى مع تكافؤ الفرص ، وإن كان يلاحظ أيضا أن الانجليز يحترمون اللقب لا حامله . وهو في هذا المجال يرى أن الفرنسيين أقرب منهم إلى روح الديموقراطية حيث يقول : « أما الفرنسيون فهم يكرمون اللقب إذا كان يليق باللقب ومن كان ذا معارف وصفات حميدة عندهم أغناه ذلك عن حلس الجلاء . ولا شك أن الفضل بغير جلاء خير من الجلاء فضل » ( ص ١٦٣ ) . وقد سبق أن رأينا التفات الشدياق إلى مرونة الأرستقراطية الانجليزية في امتصاص الرأسمالية الجديدة ، أي كانت مصادر ثروتها حيث بين أن المال في إنجلترا هو الطلسم الذي يفتح كل الأبواب ، وبه أمكن للأرستقراطية القديمة أن تستوعب البورجوازية الكبيرة المحدثّة النعمة وتشركها في امتيازات الطبقة الحاكمة ، وهو عكس ما حدث في فرنسا حيث تقوّعت الأرستقراطية البريقة رغم عزلها عن الحياة العامة وأشهار أخلاصها الاجتماعي والمادى منذ الثورة الفرنسية ، متحصنة وراء نبالة الدم والأرض ورفضت أن « تلوث » نفسها بدم المصاميين من البورجوازيين الكبار من أبناء الرأسمالية الجديدة ، وهو ما أدى إلى تأكلها ثم انقراضها أو شلها كقوة اجتماعية فعالة تشارك مشاركة ايجابية في حكم فرنسا

وشرح الشدياق للتكوين الطبقي في إنجلترا يؤيد هذه النظرية القائلة بأن الرأسمالية الانجليزية كانت تلعب دور القنطرة بين الأرستقراطية والطبقات الشعبية . فهو يقول :

« فأقول إن هذا الجيل ينقسم إلى خمس طبقات . الطبقة الأولى : كالأمرء والوزراء والاشراف والنبلاء وذوي

المناصب السامية ويلحق بهم الاساقفة • الطبقة الثانية :  
 الاعيان وهم الذين يعيشون من أرزاقهم وأملاكهم لا من  
 معاشة شغل أو حرفة وليس لهم جلاء • الطبقة الثالثة •  
 العلماء والقضاة : والفقهاء ويلحق بهم القسيسون والتجار  
 ذوو المراسلات • الطبقة الرابعة : التجار أصحاب الدكاكين  
 والكتاب وهم الذين يحتاجون الى تحصيل معاشهم  
 بالاحتراف والاصطراف ولكن من دون ابتذال ماء الوجه •  
 الطبقة الخامسة : أهل الحرف والصنائع والعملية  
 والفلاحون وهم الجمهور الأكبر • فعادات أهل الطبقة  
 الاولى مباينة بعض المباينة للثانية ولكن ليس بينها وبين  
 الاخيرة مناسبة أصلاً كما سيأتى

« وعادات أهل الطبقتين الثالثة والرابعة متساوية  
 لا اختلاف فيها الا ما ندر • أما أهل الطبقة الثانية فان بهم  
 من وجه نزوعاً الى الاولى بالنظر الى العز والاستبداد ومن  
 وجه آخر ينزعون الى الباقى بالنظر الى الجنسية والالفة •  
 والغالب على جميع هذه الطبقات حب الوطن والمباهاة بما  
 عندهم من الصنائع والاحكام والاذعان للقوانين التى بنيت  
 عليها معاملات دولتهم ودواوينهم ( « كشف المخبأ »  
 ص ١١٥ - ١١٦ )

فالطبقة الثانية ، طبقة « الاعيان » كما يسميها  
 الشدياق ، هى فى حقيقتها الطبقة الرأسمالية الكبيرة التى  
 تعيش من الاستثمار دون حاجة الى العمل سواء آكانت من  
 البورجوازية المدنية أم من اعيان الريف التى يسميها  
 الانجليز Squirearchy وهذه الطبقة رغم ثرائها لا تملك  
 « جلاء » وهو ترجمة الشدياق لكلمة distinction أى  
 لا تملك ألقاب النبالة أو شيئاً من امتيازات الارستقراطية •  
 ولما كان أبناء هذه الطبقة صاعدين من أصول وأعراق

شعبية ، فقد جعلهم هذا معلقين بين الارستقراطية بحكم التطلع الطبقي وبين الشعب بحكم منشئهم . وهذه هي الطبقة التي حدثنا عنها الشدياق فقال انها بما لها تتغلغل في الارستقراطية الانجليزية والتي حدثنا عنها المؤرخون الانجليز فقالوا انها كانت عماد الحكم والاقتصاد البريطاني طوال الحكم الليبرالي في القرن التاسع عشر ، والمنازع الحقيقي بفضل توسطها ومرونتها من قيام الثورات في انجلترا على غرار ما حدث في فرنسا

اما الطبقات الشعبية « أهل الحرف والصنائع والعملة والفلاحون » ، ومنهم يتكون سواد الشعب ، فهذا رأى الشدياق فيهم :

« فان هؤلاء النحل العسالة في خلية الاجتماع الانساني انما يعملون كما قال بعضهم لتسكين الزنايير البطالة . وهم أطوع خلق الله لاولياء أمورهم فلو نهوهم عن أن ينأوا مع أزواجهم لانتهوا . ويمكن أن يقال أيضا أنهم لعدم اختلاطهم بغيرهم من الناس يحسبون أنفسهم وهم في هذه الحالة أسعد خلق الله وإن جميع رسومهم وأحوالهم مستغنية عن التبديل والتغيير . وكيف كان شقاؤهم موجب لسعادة الدولة وفقرهم زائد في غناها » ( « كشف المخبا » ص ١١٧ )

وندرك من هذا على الفور أن الشدياق يعرض في هذا وجهة نظر الاشتراكيين المسيحيين ويعرض معها ما كان يدور في انجلترا في زمنه من جدل حول وضع الطبقات العاملة الانجليزية واستقرارها . فالفكرة الشائعة بين مفكري الليبرالية أن الطبقات العاملة الانجليزية بطبيعتها مسالمة منصرفة الى عملها لا تراجع الطبقة الحاكمة في سياسة البلاد أو في تكوينها الاقتصادي « بخلاف أهل

فرنسا فان كلا منهم يتطفل على أولياء الامر ، • وبهذا  
فسر مفكرو الرأسمالية أن كل مافى انجلترا من «العساكر»  
لم يكن يزيد على ٢٥٠٠ ره • بينما كان عددهم فى فرنسا غفيرا  
بسبب الحاجة اليهم لحفظ الامن • هذا كان الرأى  
التقليدى بين التورى والهويج ( المحافظين والاحرار ) فى  
الفلاحين والعمال الانجليز • أما الشدياق فله رأى آخر  
يردده عن أقوال الاشتراكيين المسيحيين ، وهو أن حياة  
الفنك التى كان يحيا فيها العمال والفلاحون فى انجلترا  
كانت سببا آخر فى انصرافهم التام عن المشاركة فى الحياة  
العامة الى الانشغال بكسب كفاف يومهم ، أو بلغة  
الشدياق :

« وأنا أقول أن لذلك سببا آخر وهو فقرهم المانع  
لهم من الاشتغال بغير مايكسبهم القوت الضرورى • »  
( ص ١١٧ ) • كذلك كان الشدياق يردد وجهة نظر  
الاشتراكيين المسيحيين فى قوله أن غنى الاغنياء من فقر  
الفقراء وإن ( الزنابير البطالة ) تعيش من كد ( النحل ) .  
فالاشتراكيون المسيحيون كانوا ملتفتين الى الاستغلال  
الاقتصادى البشع للطبقات العاملة فى ظل النظام الرأسمالى  
الليبرالى ، وقد تقدموا لقيادة البروليتاريا ، ولكن حلولهم  
المثالية والروحانية كالتسليح الخلقى والعودة الى  
المبادئ المسيحية الاصيلية كقوة جامعة للطبقات مانعة  
للاستغلال ، انتهت باجهاض الحركة العمالية الانجليزية  
فى ١٨٤٨ وبمزولها عن تيارات الفكر العمالى فى القارة  
الاروبية فيما بعد ذلك ، أو كانت من أسباب هذا الاجهاض  
وهذا الزل على أقل تقدير • واننا نحس ونحن نقرا  
وصف الشدياق لحالة البطالة فى لندن أو لمشكلة الاسكان  
الرهبة فى أحياء الفقراء فيها أو لانتشار البغاء بها اننا

نقرأ صفحات من « آلتون لوك » لنشارلز كنجزلى او بعض منشورات الاشتراكيين المسيحيين . ( « المخبا » ص ٣٦٧ - ٣٧٢ )

ومن اهم صفحات فارس الشدياق تلك الصفحات التي تعرض فيها لتاريخ المطبعة والصحافة وحالة الصحف الاوروبية والامريكية في زمنه ، وانتهى فيها الى كلمته الرائعة عن المطبعة بقوله « وفي الحقيقة فان جميع ما اخترع من الصنائع في هذا العام هو دون صناعة الطبع . نعم ان الاقدمين بنوا اهراما ونصبوا اعلاما وشادوا هياكل وحصنوا معازل وحفروا خلجانا واقنية للعام ومهدوا مسالك للعساكر الا ان صنائعهم تلك بالنسبة الى صناعة الطبع ان هي الا درجة ترق لوق درجات الهمجية فانه بعد اشتهار الطبع لم يبق احتمال لاضاعة المعارف التي ذاعت وشاعت او لفقد الكتب كما كانت الحال حين كانت تكتب بالقلم وقل قيد ان المعرفة مقدرة فان المتصفين بالمعارف وهم الاقل هم الذين يتولون الامور ويؤسسون الجمهور وهم الاكثر . » ( « كشف المخبا » ص ٣٨٢ ) والشدياق لا يمل من ذكر المعلومات النافعة عن حالة الصحافة في انجلترا وغيرها فيعرفنا انه في زمنه بلغ عدد « الجرائد » ٢٢٠ جرنالا ، وفي اسكتلندة ١١٠ وفي ايرلندة ١٠٢ وان اول جريدة ظهرت في اسفورد عام ١٦٦٥ واول جريدة في فينيسيا ظهرت في ١٦٢٠ وسميت ( كازيتة ) على اسم العملة التي تباع بها . واول جريدة في فرنسا ظهرت عام ١٦٣١ وفي ألمانيا عام ١٧١٥ وفي أمريكا عام ١٧١٩ وفي هولندا عام ١٧٣٢ وفي ايرلندا عام ١٧٦٧ ، وان عدد الجرائد والمجلات في لندن اكثر من ١٦٠ وفي باريس ١٧٠ جريدة الى جانب المجلات ، وان في أمريكا

٨٠٠ جريدة . ومنه تعلم ان الصحافة في انجلترا كانت اوسع حرية من الصحافة في فرنسا ، او هكذا كان رأى الشدياق أو رأى من كان يردد آراءهم ، ويستدل على ذلك بما كان يقرؤه فى الصحف الانجليزية من نقد لمسلك الملكة فكتوريا او من دعوة للاختلاط الجنسى خارج حدود الزواج . وهو أيضا يحدثنا عن بداية الرقابة فى انجلترا فى ١٦٣٧ ثم الفأها تماما عام ١٧٩٥ ، الى غير ذلك من الحقائق التاريخية والاحصائية التى تهم كل مشتغل بتاريخ الصحافة ( « كشف المخبا » ص ٣٧٥ - ٣٨٣ ) .

هذه اهم الافكار السياسية والاجتماعية فى أدب فارس الشدياق ، وقد كان لها اثر كبير فى تلقيح الفكر العربى فى القرن التاسع عشر ، وهى وان يكن من الصعب تبويبها فى نظام فلسفى واحد ، الا أنه من الواضح أنها تنبع فى جوهرها من الفلسفة الاشتراكية المسيحية التى كانت سائدة فى انجلترا بين قانون الاصلاح الأعظم فى ١٨٣٢ وحركة الميثاق فى ١٨٤٨ . وقد كانت هذه الاصلاحية الدينية فلسفة سلفية رجمعية استقرارية فى انجلترا لانها تصدت لقيادة الكفاح العمالى بعقلية البورجوازية الصغيرة وقدمت حولا اخلاقية بحثة للتناقضات فى المجتمع الرأسمالى واعتمدت على شعار واحد هو بعث الدين فى تقائه الاول لازالة استغلال الانسان للانسان استغلالا بشعا مع قبولها للاستغلال نفسه من حيث المبدأ ولطبقية الكيان الاجتماعى . ولكن هذه الفلسفة السلفية ذاتها ، أى فلسفة الرجوع الى السلف الصالح ، كانت فلسفة ثورية تقدمية فى العالم العربى ابان القرن التاسع عشر ، أو على الاصح كانت لها وجوهها الثورية والتقدمية على الاقل بالقياس الى فلسفة



المحافظين من مفكرى الامبراطورية التركية الذين كانوا يدعون لتجميد الاوضاع على ما كانت عليه . فمثلا فى دعوة تحرير المرأة لعبت السلفية العربية دورا جزئيا ولكن فعلا فى تحرير المرأة فى العالم العربى باصرارها المستمر على ان الاسلام فى عصره الذهبى أيام الرسالة وأيام الخلفاء الراشدين كان يكفل للمرأة كافة حقوقها وحرياتها المشروعة ، وان المرأة المسلمة لم تستسرق الا بعد فساد الدين عندما تحول الدين الى دولة زمنية ، فكذلك كانت الدعوة فى المشرق العربى الى ان الاسلام فى عصره الذهبى كفل حقوق الانسان المشروعة وان استرقاق المسلم للمسلم لم يظهر الا بعد تحول الخلافة الى سلطة زمنية امبراطورية تشغل بالحكم أكثر مما تشغل بتوطيد أركان الدين ، دعوة ثورية تقدمية بالنسبة لدعوى دعاة المحافظة والاستقرار داخل أرجاء الامبراطورية التركية . واذا كانت هذه الدعوة السلفية فى العرف العلمى للمذاهب السياسية والاجتماع قوة تخلفية بالنسبة للدعوة الراديكالية ، بل والدعوة الليبرالية ذاتها ، الا انها كانت بالمعنى الشامل أشد منها فعالية واوسع أثرا لانها بدت بذور القلق الاجتماعى والاحساس بضرورة التغيير بين الاغلبية الجاهلة التى لم تكن هناك وسيلة لتحريكها اجتماعيا الا من طريق تحليل القيم الدينية . اما الليبرالية والراديكالية من بعدها فقد اقتصر تأثيرها على الطبقات المثقفة فى المقام الاول . وقد كانت هذه النظرة ذاتها جزءا من برنامج مدرّس فالشدياق حين يهاجم الفلسفة العقلانية التى تفشت فى فرنسا يقول :

« ومن ذلك انهم لا يزالون ينكرون عن الحقائق ويودون لو يعلمون كل أمر من فسه . وقد حلقوا كل علم وبرعوا

فى كل فن ومع ذلك فقد غرب عنهم أهم الحقائق وهو  
 ضرورة وجود الدين لكل من السائد والمسلود والرئيس  
 والمردوس ولو سلم لهم بأن الكيسى وأهل المعارف والآداب  
 غنيون عنه بما فطروا عليه من حسن الاخلاق أو حسنوا  
 به املاءهم من مطالعة الكتب لم يسلم بأن الرعاع الذين هم  
 الجمهور الأعظم من كل البلاد غير مفتقرين الى دين  
 يردعهم عن الشرور والمعاصى ويعتصم على فعل الخيرات  
 ولولا ذلك لاكل القوى الضعيف . فان قلت كيف يأكله  
 والحكم من ورائه قلت ليس فى كل الأمور يمكن  
 استحضار الحكم أو الاستغانة به . ألا ترى انه اذا اجتمع  
 مثلاً اثنان فى مكان خال وبطش القوى منهما بالضعيف  
 أفىكون لصاحب الحكم عين باصرة أو أذن سامعه  
 للقصاص . فكم من قضية جرت بين الناس وفاقت اجتهاد  
 أهل السياسة والايالة . ولكن اذا كان الناس يستحضرون  
 خالقهم فى السر والعلن ويخافون عقابه ويرجون ثوابه  
 كان لهم بذلك أعظم رادع ووازع . فاتصاف أمة بعدم  
 الدين أعظم ما يهين شرفها ويخفض قدرها . «  
 ( كشف المخبأ ، ص ٢٧٢ - ٢٧٣ )

وهذا المنطق الواضح القوى فى حجة الاشتراكيين  
 المسيحيين هو فى نفس الوقت مصدر قوة الاشتراكية  
 الدينية ومصدر ضعفها . هو مصدر قوتها لانها به  
 تستطيع أن تخاطب الجماهير العريضة التى لم يتح لها  
 أن تفتح قلبها وعقلها لفلسفة الفلاسفة ولعلم العلماء وتثير  
 فيها هوامل القلق الاجتماعى وتفرس فيها الايمان بحقها  
 فى حياة أفضل . . وهو مصدر ضعفها لان نظرتها الى  
 الدين لا تختلف فى قليل أو كثير عن نظرة امام الرجعية  
 السياسية الفيلسوف توماس هوبز صاحب « اللفيانان »

أو « الوحش » ، الذي كان يرى أن الدين هو مجرد مانعة للصواعق الاجتماعية ، ويرى في الكنيسة قوة أخرى من قوات الأمن التي تستخدمها الدولة لحفظ الاستقرار الاجتماعي لا تختلف عن البوليس والجيش في وظيفتها ولكنها أفعال منها أثراً وأوسع مدى وربما أقل تكلفة لأنها تقيم على كل إنسان شرطياً ملازماً له من داخله . وهذه النظرة اللاأخلاقية للدين هي التي جعلت من الاشتراكية المسيحية في القرن العشرين فلسفة سياسية تخلفية لا يرضى بها الدين ولا ترضى بها الدنيا ، ولا يستطيع أن تثبت في وجه العقائد الاجتماعية الجديدة القائمة على أدراك موضوعي لتكوين المجتمع البشري والطبيعة العلاقات الروحية والاقتصادية بين الإنسان ونفسه وبين الإنسان والإنسان ، وبين الإنسان والطبيعة ، وبين الإنسان ومجهولات الوجود



## الباب الرابع

**المطبعة الأولى والجريدة الأولى**

## المطبعة الأولى والجريدة الأولى

من علامات الطريق الهامة في تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي الحديث بداية الصحافة المصرية الذي اقترن بتأسيس «الوقائع المصرية» وتطورها ، ذلك التطور الذي حل بها بفضل رعاة الطمطاوى حين تولى رئاسته تحريرها بين ١٨٣٥ و ١٨٥٠.

وتاريخ الوقائع المصرية مقترن بانشاء أول مطبعة عربية هي المطبعة الاهلية في القاهرة ايام الحملة الفرنسية في ١٤ يناير ١٧٩٩ . وقد ظلت المهمة الاولى لهذه المطبعة طوال عهد الحملة طبع بيانات بوناپرت ونداءاته وامراسيمه ، أو باختصار كانت هذه المطبعة أولا وقبل كل شيء اداة من ادوات الاستعمار الفرنسي الذي جلبها لتكون حلقة وصل بينه وبين الجمهور . وقد صدرت عن هذه المطبعة طائفة قليلة من الكتب منها « وصايا لقمان الحكيم » في ١٢٠ صفحة من تأليف مدير المطبعة جسان جوزيف مارسيل وكان ثمنه ٩٠ نصف فضة ، كما نشرت كتابا آخر للمارسيل عن قواعد اللغة العمامية المصرية واستعملها باللفتين العربية والفرنسية ، وكتبا من تأليف ديجينيت كبير اطباء الحملة ، منها كتاب عن الجسدي . . كذلك نشرت كتابا عن حروف الهجاء العربية والتركية والفرنسية وقد صدر عنها هذا الكتاب في ١٧٩٨ وهي

لا تزال في الاسكندرية ، وكانت تسمى هناك « المطبعة الشرقية والفرنسية » ، ولم تحمل اسم المطبعة الاهلية الا بعد نقلها الى القاهرة ، وصدر ايضا عن هذه المطبعة وهى في الاسكندرية كتاب آخر من تأليف مديرها مارسيل هو « تمارين للقراءة من الادب العربى » وهى منتخبات من الايات القرآنية . وصدر عن المطبعة الاهلية «مجموعة من المستندات الخاصة باجراء محاكمة سليمان الحلبي قاتل القائد العام كليبر » بالفرنسية والعربية والتركية كما ورد في الجبرتي . ولكن واضح من كلام الجبرتي أن مهمتها الاولى كانت طبع بيانات الاحتلال الفرنسى وملصقاته التى كان الفرنسيون يلصقونها « في مفارق الطرق ورموس العطف وأبواب المساجد » أو يوزعونها على الاعيان

وبعد انتهاء الحملة الفرنسية في ١٨٠١ أمر بونابرت بنقلها الى فرنسا وضمنت الى المطبعة الاهلية بباريس تنفيذاً لأمر نابليون الى الجنرال برتويه وزير الحرية بذلك . وقد كتب برتويه الى الجنرال بليار في ١٤ اكتوبر ١٨٠٣ بأن « جميع الآلات والمخطوطات العربية والمكتبة وحروف المطبعة العربية ترسل الى باريس وتوضع في وزارة الداخلية التى ساكلفها بتهيئة الظروف المناسبة لنقلها » وقد أورد الدكتور ابراهيم عبده عن بحث لكانيغيه في مجلة المجمع المصرى لسنة ١٩٠٩ أن هذه المطبعة نقلت بالفعل الى فرنسا فأعيدت « الحروف العربية التى حملت من باريس وروما الى المطبعة الاهلية بباريس » وهذا ما ينقض قول الكونت فيليب دى طرايى في كتابه « تاريخ الصحافة العربية » الصادر في بيروت عام ١٩١٣ أن مطبعة بونابرت ظلت في القاهرة حتى اشتراها محمد على

وجددتها ووسعها وجعل منها تواة مطبعة بولاق . ومعنى هذا أن مصر ظلت جملة أعوام بلا مطبعة ، وهو دليل واضح على أن الاستعمار الفرنسي لم ينظر إلى ادخال المطبعة في مصر الا كأداة من أدوات الاستعمار لا تختلف في قليل او كثير عن القوات العسكرية او التنظيمات المختلفة التي استحدثتها في البلاد . سواء تمكن الفرنسيون من نقل هذه المطبعة بالفعل أم لم يتمكنوا ، فان أوامر نابليون الصريحة في حد ذاتها توضح خططه الاستعمار الفرنسي

وتاريخ دخول المطبعة الاولى مقترن بتاريخ ظهور الصحيفة الاولى في مصر ، وهي جريدة لو كورييه دي ليجيب ( « بريد مصر » ) التي كانت تصدر مرة كل خمسة أيام وتشتمل على أخبار مصر الداخلية سواء في القاهرة أو في الأقاليم أو كما قال الجبرتي « لان القوم كان لهم مزيد اعتناء بضبط الحوادث اليومية في جميع دواوينهم وأماكن احكامهم » وكانت توزع على وحدات الجيش الفرنسي « فتجد أخبار الأمن معلومة للجليل والحقير منهم » كما ذكر الجبرتي . وكانت هذه الجريدة الرسمية تنشر انباء حفلات الجيش وزيارات القائد العام لكبار المصريين إلى جانب الوفيات والاعلانات وبعض الشعر والنثر . وإلى جانب هذه الجريدة أصدر بوناپرت في أول أكتوبر ١٧٩٨ مجلة ثقافية فرنسية باسم « لاديكاد ايجيبسين » أو « العشرية المصرية » لنشر بحوث أعضاء المجمع العلمي المصري في الزراعة والتعليم والصحة العمامة الخ . . . وكانت هذه المجلة تصدر كل عشرة أيام ثم تحولت إلى مجلة شهرية . ثم أصدر الجنرال هبيل الله جينو في ٢٦ نوفمبر ١٨٠٠ مرسوماً بإنشاء جريدة أسبوعية لها « لافرنيسمان » ( « التنبيه » ) لم يتح لها الظهور لاضطراب



الامن والاحوال السياسية . والجديد في هذه الجريدة هو أن مينو عين لها رئيس تحرير مصرى هو السيد اسماعيل الخشاب ووضعها تحت اشراف اعضاء الدبوان أو الحكومة المصرية على ان تتناول اعمال السلطات الفرنسية واعمال الحكومة المصرية وتحمل انباء أوروبا وآسيا (١)

وفي اوائل عهد محمد على عادت البلاد اعواما الى نظام النسخ اليدوى لقوانين الدولة والامام الحكومية وكافة الاعمال البيروقراطية ، وكان بقاء هذا النظام التقليدى المتوارث وعدم كفايته لمقتضيات الدولة الحديثة هو الحافز الاول لمحمد على لانشاء مطبعة بولاق عام ١٨٢٠ ثم انشاء الوقائع المصرية . وقد تنبه محمد على الى أهمية المطبعة كأداة في يد الحاكم فأوفد في ١٨١٥ مبعوثا اسمه نقولا مسابكى افندى البيروتى الى ميلانو لدراسة فن الطباعة وشراء الآلات اللازمة فانقطع مسابكى افندى لهذه الدراسة أربع سنوات عاد بصددها ليؤسس مطبعة « صاحب السعادة » أو مطبعة الباشا فكانت عربية افرنجية ، أولا في الترسانة ثم في ١٨٢٩ انتقلت المطبعة الى بولاق ومن رأى الدكتور ابراهيم عبده أن لانشاء محمد على للمطبعة الاميرية صلة وثيقة باهتمامه بانشاء الجيش المصرى ، لنشر القوانين والتعليمات العسكرية ولطببع الكتب اللازمة لتعليم أفراد الجيش . وقد دعم رأيه هذا بالتوافق بين تاريخ تكوين الجيش المصرى وتاريخ انشاء مطبعة بولاق ( المطبعة الاميرية ) وبأن الكتب الأولى التى أخرجتها المطبعة كان أكثرها متصلا بالجيش . ومالبثت المطابع

---

(١) انظر ابراهيم عبده : تاريخ الوقائع المصرية ١٨٢٨ - ١٩٤٢  
الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٢

ان تعددت حتى بلغت تسعا كان أهمها مطبعة المدفعية بطرة ، ومطبعة مدرسة الطب بأبوزعبل ، ومطبعة مدرسة الفرسان بالجيزة ، ومطبعة القلعة ، كما ورد في الجزء الثالث من كتاب الراقى عن « تاريخ الحركة القومية » . فان كان الامر كذلك فنظرة محمد على لإنشاء مطبعة بولاق وغيرها من المطابع لم تكن تختلف كثيرا عن نظرة بونايرت لإنشاء المطبعة الأهلية ، أى مجرد وجه من وجوه العمليات العسكرية ومجرد أداة من أدوات الحكم

وتاريخ هذه الفترة هو تاريخ ميلاد الصحف المصرية الاولى ، وهى بالترتيب الزمنى :

- ١ - جرنال الخديوى فى ١٨٢٧
- ٢ - الوقائع المصرية فى ١٨٢٨
- ٣ - لومونيتور ايجيبسيان فى ١٨٣٣

أما جرنال الخديوى فكان يصدر بالتركية والعربية فى مطبعة القلعة ، مائة نسخة من كل عدد ، وكان يصدر عن جهاز يسمى ديوان الخديو ، وهو أشبه شئ بمكتب رئيس الدولة ، وكان يتولاه موظف كبير يسمى « جرنال ناظرى » أى ( ناظر التقارير اليومية )

وكان ديوان الخديوى المركزى هذا يتلقى التقارير والاخبار من دواوين مماثلة من المدن الكبرى ، وكان يرأس هذه الدواوين ناظران للتقارير أحدهما جرنال ناظرى للوجه البحرى وجرنال ناظرى للوجه القبلى ، وكان هذان الناظران يواليان جرنال ناظرى القاهرة بالتقارير والاخبار والبيانات مباه كل فى حدود دائرته فينسق ديوان الجرنال العام ماكان يتلقاه من خلاصات

---

(١) انظر ابراهيم حيدى : « تاريخ الطباعة والصحافة خلال الحملة  
رئيسية ١٢٩٨ - ١٨٠١ » .

أسبوعية ويعرضها على الوالى محمد على كما كان يقوم  
بالعملية العسكرية وهى ابلاغ قرارات الوالى فى هذه  
الامور لكل من يخصه الامر . ولم يكن جرنال الخديوى  
يقوم بمجرد عرض هذه التقارير والبيانات والاخبار على  
محمد على بل كان ينشرها بالمعنى الصحيح ، فقد كان  
هذا الجرنال يصدر عن ديوان الخديوى يوميا ويطلع منه  
مائة نسخة توزع على كبار الموظفين وعلى مامورى  
الاقاليم ، وكان هذا الجرنال اليومى يشتمل ، الى جانب  
الاخبار الرسمية على بعض قصص ألف ليلة لتسهيل  
قراءته ، فهو أشبه شئ بالجريدة الرسمية . ولكن تداول  
جرنال الخديوى ظل محدودا فى هذه الدائرة الحكومية  
كما ظل محدودا فى موضوعاته بهذه البيانات والقرارات  
الرسمية

ولم يكتف محمد على بجرنال الخديوى فأصدر امره  
بانشاء « الوقائع المصرية » واعتبارها الجريدة الرسمية وقد  
صدر العدد الاول منها فى ٣ ديسمبر سنة ١٨٢٨ وكتب  
الى المديرين ورؤساء الدواوين يطالبهم بعمل « خلاصة  
خصوصية عن الوقائع التى تحصل بالجهات وارسالها  
الى قلم الوقائع الذى صار انشاؤه بتاريخ ١٥ رجب سنة  
١٢٤٤ هجرية لطبعها وتوزيعها على الدوات الملكية  
والجهادية وتحصيل ماقرر على ذلك من الرسوم » .  
وكان محمد على شديد الحرص على توزيع الوقائع  
المصرية على كبار رجال الدولة والمتعلمين وكل صاحب  
حيثية وتحصيل الاشتراكات منهم . وكان محمد على  
يتلقى خمس نسخ وابراهيم باشا يتلقى خمس نسخ  
وكبار الموظفين ثلاثا « جريا على اصول أوروبا » وكانت  
زوجة محمد على تتلقى نسختين من حصته من نسخ

الوقائع المصرية . وكانت هذه النسخ توزع بصفة هدايا على كبار رجال الدولة والعلماء . ورغبة في تعميم نفعها وزعت الوقائع المصرية مجانا على الطلاب الا القادرين منهم على دفع اشتراكاتها . كذلك اكره محمد على سائر الموظفين والضباط على الاشتراك في الوقائع المصرية ثم عدل عن نظام الاشتراكات الجبرية لمن تقل مرتباتهم عن الف قرش شهريا . ولم يعف محمد على موظفى الدولة من الاوروبيين من الاشتراك الاجبارى في الوقائع المصرية رغم جهلهم بلغتها التركية والعربية . وكانت قيمة الاشتراك ٧٧ قرشا و ١١ بارة ( فضة ) . وهناك ما يثبت أن الحكومة كانت تستخدم الضغط والإجرا ح لتحويل اشتراكات الوقائع المصرية من اعيان البلاد . باختصار كانت الوقائع المصرية جريدة يقرأها كافة المعلمين في البلاد . وكانت هذه الجريدة تصدر باللغتين على عمودين تحرر بالتركية في العمود الايمن مع الترجمة العربية في العمود الايسر . وكانت تصدر بغير انتظام ، أحيانا ثلاث مرات في الاسبوع وأحيانا أسبوعيا وأحيانا مرة كل أسبوعين أو ثلاثة ، كما تفاوت عدد صفحاتها فكان عادة أربع صفحات ولكنه بلغ ثمان وأربع وعشرين في مناسبات معينة

وقد ذكرت افتتاحية العدد الاول الغرض من انشاء الوقائع المصرية وديوان الجرنال الذى كانت تصدر عنه ، فقالت الافتتاحية :

« . . . ومن حيث ان الامور الدقيقة الحاصلة من مصالح الزراعة والحراثة وباقى انواع الصناعات التى باستعمالها يتأتى الرخاء والتيسير ، هى أسباب للحصول على الرفاهية وعلى الاجتناب مما ينتج منه الضرر والاذى

خصوصا في مصر بل هي أساس نظام وتبدير راحة أهلها ففكر حضرة أفندينا ولي النعم في ترتيب أحوال البسلاد وتمهيدها واعتدال أمور أهلها وتوطيدها ، وفي نظام القرى والبلدان ورعاية سكانها وراحتهم ووضع ديوان الجرنال قاصدا من وضعه أن ترد الأمور الحادثة الناتج منها النفع والضرر الى الديوان المذكور وان ينتخب ويتنقح فيه منها مامنه ينتج النفع والافادة حتى اذا ظهر عند المأمورين نوعا النفع والضرر ينتخب ما منه تصدر المنفعة ويجتنب عنه مامنه يحصل الضرر وهذه الارادة الصالحة الصادرة من حضرة سعادة ولي النعم وان كانت قد جرت في ديوان الجرنال الى الآن الا انها لم تكن عمومية انما الآن فاراد ولي النعم أن الاخبار التي ترد الى الديوان المذكور تنتقح وينتخب منها ما هو مفيد وتنتشر عموما مع بعض الأمور التي ترد من مجلس المذاكرة السامي والأمور المنظور بها في ديوان الخديوي والأخبار التي تأتي من أقطار الحجاز والسودان ومن بعض جهات أخرى .. »

بعبارة أخرى تقول الافتتاحية أن محمد علي لم يجد جرنال الخديوي كافيا لأنه محصور في دائرة ضيقه فقرر إصدار الوقائع المصرية لينتفع بها الجميع . والمنهج الذي اتبع هو تجميع الاخبار من مصر والسودان والحجاز وغيرها في ديوان الجرنال ، وهو مقر الجريدة ، ونشر الصالح منها بعد « تنقيحه » مع نشر الموضوعات المعروضة على « مجلس المذاكرة السامي » وعلى « ديوان الخديوي » . وفي كل هذا كان المأمورون بمثابة مراسلي الصحيفة في الاقاليم وقد أسند محمد علي مهمة الاشراف على الوقائع المصرية الى ديوان المدارس وظل الامر كذلك حتى انتقلت

مسئولية تحريرها الى قلم الترجمة بمدرسة اللسان في عهد ابراهيم . وكان اول رئيس للتحرير بها يشرف على القسم التركي سامى أفندى ثم درويش أحمد أفندى الذى عين ناظرا للوقائع فى ١٨٣١ تحت اشراف سامى بك بعد ترقينه . اما القسم العربى فقد تولى امره من الفترة الاولى الخواجة نصر الله ( نصرى ) وكيل التحرير بمعاونة المصحح شهاب الدين اسماعيل والشيخ عبد الرحمن الصفتى . وظلت الوقائع المصرية تطبع فى بولاق حتى ١٨٣٣ ثم طبعت فى مطبعة القلعة حتى ١٨٤٥ ثم أعيد طبعها فى بولاق الى أواخر عهد سعيد . وقد لاحظ الدكتور ابراهيم عبده تغير الشعار المرسوم فى رأس الصفحة الاولى بجوار العنوان فكان فى الأعداد الاولى يمثل اصيصا به شجرة قطن ولكن ابتداء من العدد ١٨ أصبح يصور الهرم ومن ورائه الشمس تشرق وشجرة نخيل . اما أهم ما كان ينشر فى الوقائع المصرية من موضوعات فى هذه الفترة فكان الاخبار المحلية ولاسيما مايتصل منها بالامن واخبار الحكومة وتمجيد مشروعات محمد على واعماله وبعض ريبورتاجات عن الجرائم والحوادث الغريبة واخبار الحكومة وشيء من الاخبار الاوروبية والوفيات الهامة . ومن الافتتاحيات الهامة افتتاحية تصف تخلف اهل السودان وتصفهم بانهم « خالون من العلم والعمل عارون من معرفة النفع والضرر يضارعون الوحوش حالة ( العدد ١٢ سنة ١٢٤٤ هـ ) وتمجد محمد على لتمهيدته المواصلات بين مصر والسودان وتعليمه السودانيين الحرف والصنائع . وأهمية هذه الافتتاحية نابعة من أنها تتحدث عن سياسة مصر السودانية بوصفها سياسة تمدين وتحضير لا كقوة فتح

وغزو . كذلك تناولت بعض الافتتاحيات السياسية الدولية . وبهذا كانت الوقائع المصرية منذ انشائها جريدة بالمعنى الكامل للكلمة لا مجرد صحيفة رسمية تنشر قوانين الدولة وقرارات الحكومة

ومن المهم أن نذكر أن محمد علي حين أنشأ الوقائع المصرية واهتم بتوزيعها على أوسع نطاق ممكن إنما فعل ذلك « جريا على أصول أوربا » . كذلك كان الأمر عند تجديد الوقائع المصرية في ١٨٤٢ استنادا إلى قرار الوالي « فالجناب العالي ظل شديد الرغبة في وضع خطة سديدة تضمن صدور الوقائع على الوجه الأكمل كما هي الحال في صحافة الممالك الأخرى » كما جاء في نص خطاب ديوان

المدارس إلى ديوان المعاونة بتاريخ ١١ يناير ١٨٤٢ ، فقد تألفت لجنة لدراسة الخطة الجديدة بتوجيه من الوالي ، وانتهت إلى جملة قرارات هامة في مقدمتها تعليم الأخبار الخارجية والتوسع في المواد المترجمة دون الإخلال بالأخبار المصرية كمادة أساسية ، والقاء رئاسة

تحرير الوقائع المصرية إلى رفاعة الطهطاوى وتحرير الوقائع المصرية أصلا باللغة العربية ثم ترجمتها إلى التركية بعد أن كان العكس هو المتبع قبل ١٨٤٢ ، مع فصل الوقائع بعد أن كانت تابعة لناظر بولاق الذى أصبح فى التنظيم الجديد مكلفا بالترجمة التركية فقط ، وهذا بغير شك تطور خطير فى تاريخ الصحافة المصرية ، وأخيرا

تعيين على لبيب أفندى مخبرا صحفيا لأول مرة ، يتنقل لجمع الأخبار من دواوين الحكومة إذا تأخر ورودها بالطريق الطبيعى . وقد كان محمد علي منذ البداية شديد الاهتمام بالاطلاع على الصحافة الأوروبية ، وقد كتب مرة فى ١٨٢٨ مثلدا إلى الخواجة بوغوص فى شبرا

« ليكن بعلمك انه يلزم ان ترسل الجرائد الواردة لنا من أوروبا . . ومن الآن فصاعدا اذا لم تصل واحدة منها فاعلم انك لا تستطيع الاعتماد مما وقع » . وهذا يدل على مدى ادراكه للدور الذي تؤديه الصحافة في الدول المتقدمة . ولاشك ان تجارب بونابرت السابقة في انشاء المطبعة واصدار الصحف في مصر عمقت هذا الشعور باهمية المطبعة والصحافة معا في البلاد

وقد انتظمت الوقائع المصرية بعد التنظيم الجديد فصدرت اسبوعيا كل يوم جمعة وحددت ثمن النسخة بقرش وحددت لها مكان تباع فيه وهو دار الطباعة ببولاق . وحددت الجريدة خطتها لقراءها « فتشتمل على الاخبار الملكية داخلية وخارجية صناعية وتجارية ، علمية وأدبية » ، وفي عهد رفاعة الطهطاوى اتخذت افتتاحيات الوقائع المصرية طابعا جديدا خطيرا ، فلم تعد مجرد دعابة للوالى وسياسته بل بدأت تتناول موضوعات قوامها الثقافة السياسية وتحليل نظم الحكم ، تحت اشراف رفاعة الطهطاوى ، وتحمل وجهة نظر واضحة . وترتب على هذا الاتجاه الجديد فى الوقائع المصرية من صحيفة خبر الى صحيفة رأى أن الوالى بدأ ينظر شزرا الى هذه الجريدة ويخشى اثرها ويحد من توزيعها

ومن الافتتاحيات الهامة التى أوردها الدكتور ابراهيم عبده افتتاحية العدد ٦٢٣ غرة ربيع آخر ١٢٥٨ هـ التى ظهرت بعنوان « تمهيد » وتناولت تحليل نظم الحكم المختلفة وبحثت فى سياسة الدول فقسمتها الى سياسة خارجية وسياسة داخلية : « وهذا مايسمى بالبوليتيكية والتكلم فى شأن ذلك يقال له بولوتيقى . فما كان من الدول والمثل يقال له بولوتيقة خارجية . وما كان من



دولة واحدة مما يتعلق بانتظامها وتدبيرها يقال له بوليتيكة داخلية . والغالب ان الغازات والوقائع هي التى تتكلم عن كل من البولوتيقة الداخلية والخارجية » . وبهذا نبه رفاعة الطهطاوى الناس لأول مرة بأن رسالة الصحافة ليست مجرد سرد أخبار ولكن مناقشة السياسة داخلية كانت أو خارجية ، ودعا الناس فى مقاله الى الاهتمام بمتابعة الصحف للتعرف على أحوال البلاد أسوة بما يفعله الاوروبيون . ثم ناقش رفاعة الطهطاوى نظم الحكم فقال انها « منقسمة الى أربع أقسام : ديمقراطية وارستقراطية ومونرخية ومختلطة أى مركبة » والمقال يشتمل على تفنيد لما يقوله الاجانب من استبداد ملوك الشرق وأمرائه وحكامه وفيه يقول الطهطاوى : « ظن من لأمعرفة له أن مايفعله حكام الاسلام لا وجه له فى الشرع . وقل أن يقدم ملك اسلامى على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله » ولعله كان يرد بهذا على آراء مونتسكيو فى « روح القوانين »

وخطورة هذا الكلام ليست نابعة من جدته فى قاموس الفكر السياسى المصرى ، فدور رفاعة الطهطاوى فى التنوير السياسى ومناقشة نظم الحكم معروف منذ أن كتب « تخلص الابرير » فى ١٨٣٠ . وانما خطورته الحقيقية نابعة من انتقاله من مجال الكتاب المحدود التوزيع الذى يطلع عليه المثقفون الى الصحيفة التى توزع بالآلاف ويتداولها الناس فى كل مكان وبها يتكون مايسمى بالرأى العام ورغم أن ظاهر مقال الطهطاوى ينطوى على دفاع عن ملوك الشرق وأمرائه ، الا أن مجرد طرحه قضية استبداد الحكم على هذا المستوى الجماهيرى كان بمثابة لغم بثه تحت نظام الحكم القائم يومئذ فى مصر ثم

ان رفاعة الطهطاوى حين لم ينف الاستبداد تماما عن ملوك الشرق وحكامه بعبارة « وقل أن يقدم ملك اسلامى على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله » انما كان يوحى لقرائه أن هذا الاستبداد ممكن الوقوع وربما واقع فعلا

ومما يدل على احساس الحاكم بخطورة الوقائع المصرية فى تكوين الرأى العام فى مصر انه سرمان ما اتخذت سلسلة من الاجراءات الرجعية فى تنظيم الجريدة ، فعادت اللغة التركية بعد ١٢٥٨ هـ كما كانت الى المكان الايمن من الجريدة واللغة العربية الى المكان الايسر ، دلالة على أن التركية هى اللغة الرسمية والعربية هى اللغة الثانوية ، واختفى منها الادب شعرا كان أو نثرا وأمر الوالى بعدم نشر « شىء يختص بالسياسة بل يجب انحصارها فى أخبار ما يحفر من الترع وما ينشأ من الجسور والقناطر وفى أنباء العزل والنصب وكذلك أنباء السفن التى من الخارج » كذلك حدد عباس الاول مجال توزيع الوقائع المصرية فحصرها فى « الحائزين على رتبة فريق ورتبة ميرميران ورتبة ميرلوا ورتبة ميرالاي فقط » وبهذا حرم من قراءتها العلماء والطلاب وأعيان المصريين وأوساط الموظفين بعد أن تبين للوالى عباس الاول أن الجريدة ترسل « لجماعة أمية وسفلة مثل حسن أغا وكيل الخراج وفيض الله أغا الطاهى وموسى اليهودى الألاتى »

وفى خطاب عباس الاول الى مجلس الاحكام يقول :  
« فلما رأيت ذلك خجلت من نفسى ورأيت أن ارسل الجريدة الى أمثال فيض الله أغا وحسن أغا من الأمية والجهلة لا يعرفون معنى الجريدة لاسيما موسى اليهودى

الآلاتى . فقد عددت ارسال الجريدة لهم ذلا زائدا »

والمعنى الواضح من هذا ان عباس الاول وجد ان مجرد اعتراف الدولة بصغار الموظفين والطبقات الشعبية امتهانا لمقام الحاكم ، ولكن وراء هذا الموقف الخوف من شيوع الوعى السياسى العام بين الطبقات الشعبية

وبعد اضطراب شديد تمت محنة الوقائع المصرية بل ومطبعة بولاق نفسها فى اواخر عهد سعيد . وقد تعطلت المطبعة تماما عن العمل من يوليو ١٨٦١ الى اغسطس ١٨٦٢ ثم دبت فيها الحياة من جديد فى حدود طبع مايلزم الحكومة من كتب ودفاتر بأمر الوالى سعيد . بل ان سعيد اهدى مطبعة بولاق بكل ما فيها هبة لاحد موظفيه وهو عبد الرحمن بك رشدى مدير الوابورات الميرية فى البحر الاحمر ، وكتب الى المالية ان تحرر له حجة نقل الملكية « التى تلزم بامتلاكه العقار ليكون ذلك سببا لاتساع معاشه كما اقتضت ارادتنا » كذلك تعطلت الوقائع المصرية فترة فى اواخر عهد سعيد ، ولكن عبد الرحمن بك رشدى استمر فى اصدارها حين آلت اليه مطبعة بولاق « فى هيئة غير رسمية » باذن من الخديوى اسماعيل الذى تولى فى مستهل ١٨٦٣

وظلّ عبد الرحمن رشدى يصدرها بانتظام «لحسابه» كما جاء فى منشور الحكومة من فبراير ١٨٦٣ الى نوفمبر ١٨٦٥ ، وكانت قاصرة على نشر الاخبار الرسمية . ثم التفت اليها الخديوى اسماعيل فأمر فى ٢٢ نوفمبر ١٨٦٥ باعادة تنظيمها لتصدر كما كانت جريدة رسمية وعين أحمد خيرى بك مشرفا عليها والشيخ أحمد عبد الرحيم محررا عربيا لها ومعه نفر من المساعدين وتوسع فى الاتفاق عليها

وفي ٢٨ أغسطس ١٨٦٨ فصل قلم الوقائع المصرية من ديوان المدارس فاستقلت ادارتها ، وفي عهدها الجديد عادت الوقائع المصرية مع اهتمامها بأخبار الدولة الرسمية الى نشر الشعر والنثر وغرائب الاخبار والرييورتاجات كحوادث الانتحار بسبب الحب ونشر المواد الثقافية المترجمة ، وتوسعت بأمر شريف باشا في نشر الاخبار الخارجية فقد وجهها أن « تنقل الحوادث الخارجية من الجرنالات الاورباوية المعتبرة ومن التلغرافات الواردة من أوروبا » الخ

وكان من أهم مهام الوقائع المصرية أيام الخديو اسماعيل التصدي للرد على جريدة « ايجبت » التي كانت تصدر في الاسكندرية والرد على صحف أوروبا التي تهاجم سياسة اسماعيل وتصرفاته . كذلك اهتمت بنشر اخبار سباق الخيل وبدأت في نشر الاعلانات التجارية مقابل أجور

فلما اسندت رئاسة تحرير الوقائع المصرية الى الشيخ محمد عبده في ٩ أكتوبر ١٨٨٠ اقترن هذا بتحول خطير في خطتها وفي تنظيمها فأخذت تصدر يومياً ما خلا يوم الجمعة ، بعد أن كانت تصدر مرتين في الأسبوع واستقلت بمطبعتها الخاصة وتحولت الى صحيفة رأي . ولسنا هنا بسبيل كتابة تاريخ الوقائع المصرية أو بسبيل كتابة تاريخ الصحافة المصرية فنحن قد بلغنا في هذه المرحلة عهد اسماعيل ، مرحلة تعددت فيها الصحف المصرية الصادرة بلغات متعددة بتشجيع من اسماعيل وبتطور البلاد حتى بلغت نحو أربعين صحيفة ومنذ ذلك العهد أصبحت الصحافة ركنا ركيناً في حياة البلاد العامة ، وانما الذي يهمنا هو ميلاد الصحافة المصرية كما تهمننا

ميلاد المطبعة المصرية نتيجة لاتصالنا الثقافي والسياسي بأوروبا . وقد لوحظ أن الفترة التي ضمرت فيها الوقائع المصرية والمطبعة معا هي فترة عزلة مصر عن أوروبا بعد نكسة معاهدة لندن في ١٨٤٠ أى منذ أواخر حكم محمد علي وطوال حكم إبراهيم وعباس الاول وسعيد ، حتى عادت للانتعاش في عهد اسماعيل المعروف بتعميق الروابط بين مصر وأوروبا

فإذا عدنا الى عصر محمد علي وجدنا أن هذا العصر عرف صحيفة ثالثة الى جانب جرنال الخديوى والوقائع المصرية ، وهى صحيفة « المونيتور اجيبسيان » الفرنسية التى كانت تصدر فى الاسكندرية فيما يبدو من ناد أدبي أنشاه بعض الاجانب المثقفين من سكان الاسكندرية فى عام ١٨٣٢ . وقد ذكر جون بورنج فى تقرير له الى المرستون وزير خارجية انجلترا أن « المونيتور اجيبسيان » ظلت تصدر اسبوعيا من اقسطس ١٨٣٣ الى مارس ١٨٣٤ ثم توقفت من الصدور ، وأن محمد علي كان يعينها على الظهور وانها لم تكن عظيمة الانتشار . كذلك نستنتج من أقوال الرحالة سنجون انها كانت تصدر عن ذلك النادي الادبي الذى أنشاه أجنب اسكندرية وأن محمد علي كان وراءها لتكون لسان حاله

ويبدو أن هذه الصحيفة كانت تطبع فى مطبعة رأس التين ، وهى المطبعة الوحيدة التى كانت فى الاسكندرية يومئذ . ومحمد علي لم يؤسس المونيتور اجيبسيان وانما كان يعينها لتدافع عنه ومن سياسته اراء حملات « المونيتور أو تومان » العثمانية التى كانت تشن عليه حربا شعواء بسبب خلافه مع الباب العالي . وقد اختفت هذه الصحيفة أربعين سنة حتى أعادها اسماعيل

الى الحياة في ١٨٧٤ ، فظهرت المونيتور اجيبسيان من جديد لتدافع عن الخديو وسياسته وتشر قوانينه ولوائحه حتى اتخذت صورة جريدة شبه رسمية تقابل الوقائع المصرية ثم اصبحت بعد الاحتلال البريطانى جريدة رسمية بالمعنى الكامل ابتداء من ١٨٨٣ وتغير اسمها في ١٨٨٤ فأصبح «جورنال أوفيسييل» «أى الجريدة الرسمية» وقد تطورت الوقائع المصرية والجورنال اوفيسييل معا على الأيام بعد استقرار الصحافة المصرية واقتصرتا على مهمتهما الرسمية ، وهى نشر قوانين البلاد ، وانتهى دورهما فى خدمة الفكر والادب والسياسة والنهضة الاجتماعية

# فهرس

صفحة

## الباب الاول : عبد الرحمن الجبرتي

- ١ - عبد الرحمن الجبرتي ... .. ٨
- ٢ - تحرير المرأة ١٨٠٠ ... .. ٣٢
- ٣ - الجبرتي وحكم القانون ... .. ٥٥
- ٤ - الجبرتي ونظام الحكم ... .. ٨١

## الباب الثاني : رفاعة الطهطاوى

- ١ - رفاعة الطهطاوى ... .. ٩٠
- ٢ - تحرير المرأة ١٨٣٠ ... .. ١١٢
- ٣ - أبو الديمقراطية المصرية ... .. ١٢٢
- ٤ - من الليبرالية الى الراديكالية ... .. ١٤٧

## الباب الثالث : أحمد فارس الشدياق

- ١ - أحمد فارس الشدياق ... .. ٢٠٤
- ٢ - الثورة على نظام الكهنوت ونظام الأسرة ... .. ٢١٣
- ٣ - الاشتراكية الدينية ... .. ٢٣٥

## الباب الرابع : المطبعة الاولى والجريدة الاولى

- المطبعة الاولى والجريدة الاولى ... .. ٢٨٦

## كتب هلال صدوت منذ سنة ١٩٦٧

المسيح عيسى ابن مريم	: عبد الحميد جودة السحار
الظرفاء	: محمود السعدنى
العلم للمجتمع	: د . مصطفى عبد العزيز
ابليس	: عباس محمود العقاد
صور وظلال من حياة شسوقى وحسافظ	: طاهر الطناحى
الشرق والاسلام فى أدب جوته	: عبد الرحمن صدقى
شخصية مصر	: د . جمال حمدان
الادب الثورى عبر التاريخ	: محمد مفيد الشوباشى
ممنوع الهمس	: كامل زهيرى
دراسات النظم والمذاهب	: د . لويس عوض
اسرائيليات وما بعد العدوان	: احمد بهاء الدين
محمد رسول الحرية	: عبد الرحمن الشرقاوى
حياة المسيح	: عباس محمود العقاد
السلوكى فى بلاد الافريكى	: محمود السعدنى
جيفسارا	: جورج عزيز

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الاسكندرية



استراتيجية الاستعمار والتحرير	: د . جمال حمدان
الاشتراكية والادب	: د . لويس عوض
الله	: عباس محمود العقاد
سلامة موسى المفكر والانسان	: محمود الشرقاوى
اصوات والحن عربية	: كمال النجمى
المرض والشفاء من الفراغ الى الان	: د . مريد ينى
بصراحة غير مطلقة	: د . يوسف ادريس
الكوميديا المرتجلة فى المسرح المصرى	: د . على الراعى
مطلع النور	: عباس محمود العقاد
ابن الرومى	: عباس محمود العقاد
تاريخ الفكر المصرى الحديث (١)	: د . لويس عوض
القاهرة	: ديزموند ستيوارت



**وكلاء اشتراكات مجلات دارالمصطفى**

**THE ARABIC PUBLICATIONS  
DISTRIBUTION BUREAU  
1, Bishopsthorpe Road  
London S.E. 26  
ENGLAND.**

**انجلترا :**

**M. Miguel Macoul Oury,  
B. 25 de Maroc, 994  
Caixa Postal 7406,  
Sao Paulo, BRASIL.**

**البرازيل :**



هو الجزء الثاني من « تاريخ الفكر المصري الحديث » للاستاذ الدكتور  
لويس عوض . وقد صدر الجزء الاول منه منذ شهرين في عسده فبراير من  
كتاب الهلال . وتتاول الجزء الثاني تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي  
في مصر من الحملة الفرنسية الى عهد اسماعيل ..

وفي هذا الجزء تتاول الاستاذ الدكتور لويس عوض اعظم ثلاثة من  
سادة المفكرين في ذلك العصر . وهم عبد الرحمن الجبري ورفاعة الطهطاوي  
واحمد فارس السدي . ويجب على الاسئلة التالية : ماذا كان موقف  
الجبري من الحضارة الاوروبية التي حملها بونايرب الى مصر في ١٧٩٨ م  
استوردها معهودا على من بعده ؟ وكيف وقف الجبري مبهورا امام التمسك  
العلمي والتكنولوجيا وامام النظام القضائي الفرنسي من ناحية ، ووقف  
من ناحية اخرى معجبا امام ثورة الحريم واول حركة عملته لتحرير المرأة  
المصرية ؟ ثم كيف اعترى رفاعة الطهطاوي من اعماده للحضارة الاوروبية انما  
اقامته في باريس من ١٨٢٦ الى بوره ١٨٣٠ . وكيف عاد داعية خطيرا  
للحرية السياسية والاجتماعية ولكافة اصطلاح المفكرين على سمته بالديمقراطية  
الليبرالية ؟ ثم كيف تما فكره مع الابام من فكرة الحرية السياسية  
بمعناها المالي المجرد الى المداهة الاقتصادية للملاحين ؟ ثم  
من الليبرالية الى الراديكالية ؟ واخيرا كيف فاز فارس الى  
ودعا للاستراكية الدينية ..

ان تاريخ الفكر المصري الحديث « بصور مولد الدولة  
خاصه وفي العالم العربي بوجه عام : هو بصور نشأة ال  
الفكره الديمقراطية ونشوء الفكرة الاستراكية ، لا  
سادسه واجتماعية فحسب ولكن من حيث هي مدارس و  
ناجيت أولا في ضمائر المتفكرين . ثم اندلج اليها قادرا  
وانار عيولها ، واصبح الضمان الوحيد الذي يملكه بانه لا  
الوسطى او الى عزلة القيمة العزينة عن بقية ارجاء العلم  
تغلب بنا صروف الدهر ..

١٥ قرشا

0320561



0320561

